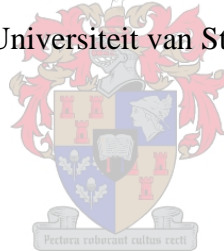


(Die totale proses, deel 1:)

Hulle wil dit so hê: Ontologiese anargie en die rewolusie van die verbeelding

John-Henry Edward Foster (13920286)

Tesis ingelewer ter gedeeltelike voldoening aan die vereistes vir die graad
Magister in die Visuele Kunste in die Fakulteit Lettere en Sosiale Wetenskappe
aan die Universiteit van Stellenbosch



Studieleier: Me Marthie Kaden

Maart 2012

Verklaring

Deur hierdie tesis in te lewer, verklaar ek dat die geheel van die werk hierin vervat, my eie, oorspronklike werk is, dat ek die alleenouteur daarvan is (behalwe in die mate uitdruklik anders aangedui), dat reproduksie en publikasie daarvan deur die Universiteit van Stellenbosch nie derdepartyregte sal skend nie en dat ek dit nie vantevore, in die geheel of gedeeltelik, ter verkryging van enige kwalifikasie aangebied het nie.

Desember 2012

Kopiereg © 2012 Universiteit van Stellenbosch

Alle regte voorbehou

Opsomming

Hierdie studie is 'n filosofiese ondersoek na die ontwikkeling van 'n nie-representasionele weerstand teen die Staat, met besondere klem op die rol van die verbeelding in die onderdrukking van, sowel as die stryd om vryheid. Deur middel van Deleuze & Guattari se nie-representasionele ontologie word daar tussen Representasie, wat met die Staat as komplekse en gesamentlik geproduseerde sosiale konfigurasie verband hou, en nie-representasionaliteit, wat met anargisme saamhang, onderskei. Die navorser voer aan dat Deleuze & Guattari se ontologiese sisteem as 'n ontologiese anargie beskryf kan word wat ons van weerstandstaktieke voorsien wat sterk van tradisionele Representasionele of Rewolusionêre weerstandsmodelle afwyk. Na aanleiding van 'n bespreking van Situasiesisme en Hakim Bey se T.A.Z word daar betoog dat hierdie nie-representasionele weerstandstaktieke, die kategorie van kuns kan 'oopmaak' tot 'n hele netwerk van ander kreatiewe en lewenspraktyke – 'n transformasie wat terselfdertyd kuns én die alledaagse kan bevry. In plaas daarvan om terug te kaats op 'n veronderstelde 'agtergrond'- Werklikheid, gaan dié stryd om die ontologies anargiese praktyk van werklikheids*produksie*. Die idee van nie-gewone ervaring, of die spitservaring, wat met towery geassosieer word, speel 'n sentrale rol in hierdie produksie, en daar word aangevoer dat dit gebruik kan word om van alle ervarings 'n verlengde spitservaring te maak – 'n gedeelde vlak van intensiteit onder mense wat die navorser 'die rewolusie van die verbeelding' noem.

Trefwoorde: ontologie, anargie, anargisme, die Staat, weerstand, rewolusie, verbeelding, kompleksiteit, ontologie van kuns, poststrukturealisme, Representasie, nie-representasionaliteit, spitservaring, towery, die alledaagse, Situasiesisme, psigogeografie, geofilosofie, fenomenologie.

Summary

This study comprises a philosophical investigation into the development of a non-representational resistance against the State, with specific focus on the role of the imagination in both repression and the struggle for freedom. Using Deleuze & Guattari's non-representational ontology, the researcher argues that Deleuze and Guattari's ontological system can be described as an ontological anarchy, which supplies us with tactics of resistance that strongly deviates from traditional Representational or Revolutionary models of resistance. Building on a discussion of Situationism and Hakim Bey's T.A.Z., the argument is made that these non-representational resistive tactics could 'open' the category of art up to a whole network of creative and life practices – a transformation that has the ability to free art *as well as* the everyday. In stead of reflecting back on a supposed 'background' Reality, this resistance relies on the ontologically anarchic practice of reality *production*. The idea of the non-ordinary or peak experience, associated with sorcery, plays a crucial role in this production process, and the argument is made for the use of these experiences to create a lasting peak experience, ultimately constituting a shared level of peak intensity between people that the researcher calls 'the revolution of the imagination'.

Key words: ontology, anarchy, anarchism, the State, resistance, revolution, imagination, complexity, ontology of art, poststructuralism, Representation, non-representationality, peak experience, sorcery, the everyday, Situationism, psychogeography, geophilosophy, phenomenology.

Erkennings

Ek betoon graag dank aan die volgende persone wat almal op verskillende maniere direk tot hierdie prosesprojek bygedra het:

- My studieleier, me Marthie Kaden, vir haar geduld en deursettingsvermoë
- My teksversorger, me Hendrien Swanepoel (enige eienaardighede, formuleringsfoute, spelfoute, taalfoute en ander foute is vir my rekening)
- Mnr Vivian van der Merwe, dr Elizabeth Gunther en dr Lize van Robbroeck vir hulle raad
- Zahn Rust
- Alle vriende naby en ver
- My ouers en ouer suster (ook hulle sal eendag ophou bestaan...)
- Andries Gouws, wat my laat beseef het dat ek nie met hom hoef te gaan praat nie
- En laaste, maar nie die minste nie, Gilles Deleuze self – dankie dat jy in 'n tyd van nood aan my verskyn het ...¹

¹ Op 28 Maart 2011 omstreeks 04:00 die oggend het Gilles Deleuze persoonlik in 'n droom aan my verskyn en verduidelik hoe ek die skryf van my tesis moet benader. Hy was redelik bondig en het met een sin in Engels volstaan: "Write like the great poet whose hand meets no resistance as it falls." Dit was die eerste keer dat 'n filosoof (lewend óf dood) my in 'n droom besoek het en dus 'n groot voorreg en skok. Boonop het my tesis nou op die terrein van die magiese inbeweeg en was opskop nie meer 'n moontlikheid nie. Dit was egter eers heelwat later wat ek die ware betekenis van sy stelling sou verstaan – dalk een oggend vroeg of miskien later die middag ...

Uiteindelik valse syfers neergekrap,
kon ek uit vet van viskafees
na 'n paradys ontsnap

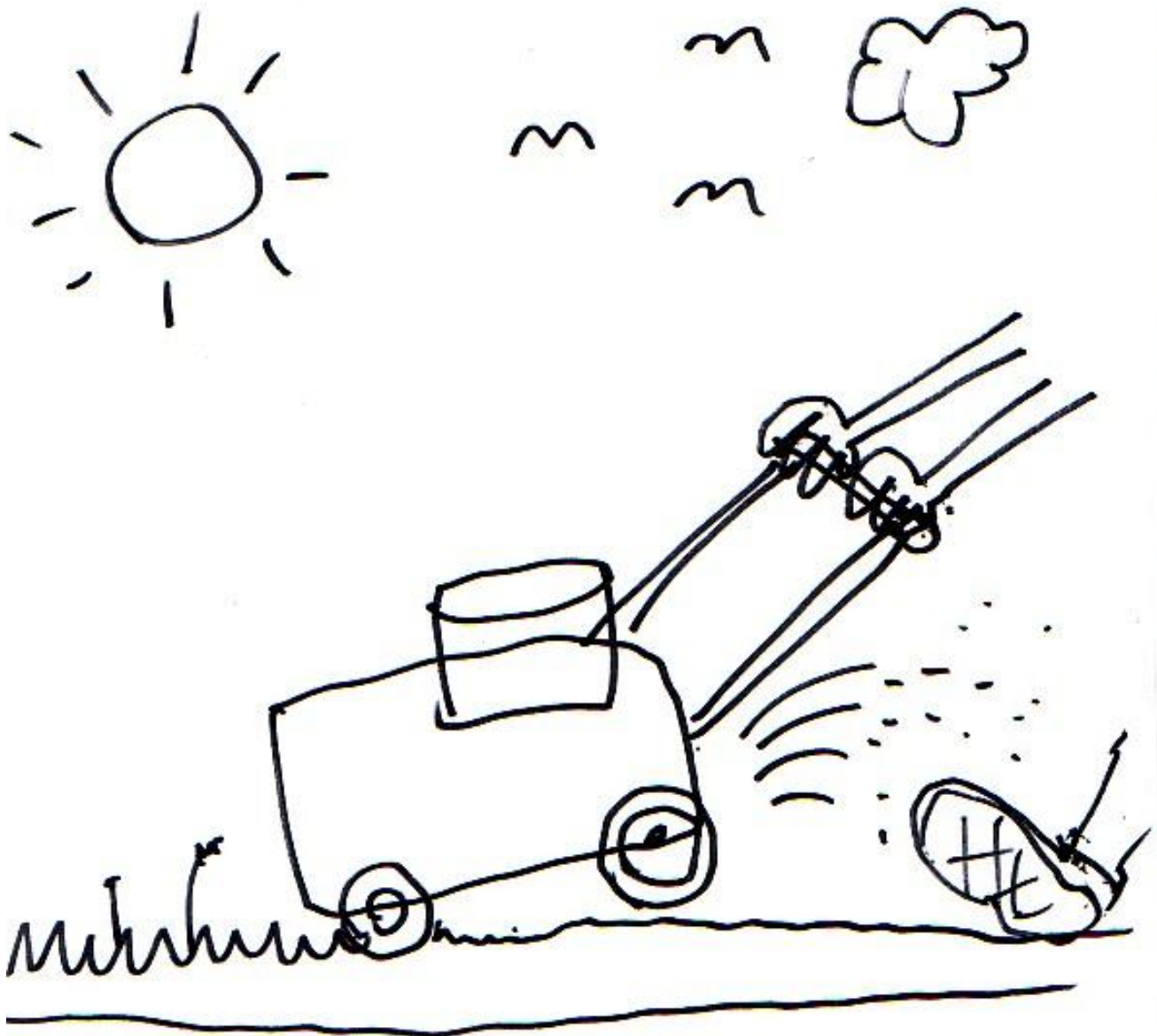
Inhoud

0. Graslaag: Inleiding/omleiding	3
0.1. Die totale proses: My oorlog	5
0.2. Stratifikasie van die aktiwiteitsveld	7
0.3. Denkgereedskap/denke-koffer	9
0.4. Tesiskomponent	11
0.5. Hoofstukopsomming/strato-analise	12
0.6. Verdere opmerkings	15
1. Voorgrond: Weesins	20
1.1. Probleemstelling: Hoekom is ons hier?	21
1.2. Werklikheid en verbeel[d]ing – 'n beeldebestaan	22
1.3. Kompleksiteit en (nie)representasie	26
1.3.1 Wat is 'kompleksiteit'?	26
1.3.2 'Poststrukuralisme' en die kritiek op representasie	28
1.3.3 'n Kort inleiding tot Deleuze & Guattari en die 'metafisika' van wording	32
1.4. So, wat nou?	38
2. Bgrond: Die Toestand	39
2.1. Watter Staat?	40
2.2. (R)evolusionisme gekomplekseer: Clastres, en Deleuze & Guattari	41
2.3. Deleuze & Guattari: Die Staat as Oorkodering	43
2.3.1. Die Staat as vangapparaat en komplekse assemblage van Representasie	43
2.3.2. Staatsoorkodering as strukturele geweld	45
2.3.3. Die Beeld van denke, subjek van binnendheid, en gestreepte ruimte	46
2.3.4. Konsensus-beeldebestaan: Die Staat se monopolie van beeldeproduksie	50
2.4. Konkrete effekte	52
3. Binnegron: Buitekante	56
3.1. Anargisme en anargie: 'n Baie breë en vlugtige inleiding	57
3.2. Die anargie van 'poststrukuralisme'	60
3.2.1. Die probleem van 'n 'postanargisme'	60
3.2.2. Raakpunte – anargisme en nie-representasie	62
3.2.3. Deleuze & Guattari se 'poststrukuralisme' as 'n ontologiese anargie	65

3.3. Die oorlogmasjien	66
3.3.1. Die oorlogmasjien as assemblage van ontologiese anargie	66
3.3.2. nie-representasionele denke, die subjek van buitenheid, en ander gladde ruimtes	68
3.3.3. Buitekante	70
4. Ondergrond: Plan/kaart	73
4.1. Verdwyning en realisasie – die bevryding van die alledaagse	74
4.1.1. Lefebvre, die Situationiste en nierepresentasie	74
4.1.2. 'n Kartering van begeerte – die T.A.Z. as 'n oorlogmasjien	78
4.1.3. Spiral Tribe as 'n T.A.Z.	82
4.2. Na 'n antropologie van wording	84
4.2.1. Kuns as ontologiese praktyk en minderheidswetenskap – my eie praktyk	84
4.2.2. Netwerke en fluktuasies: Gesamentlike werklikheidsproduksie, weerstand, en die rewolusie van die verbeelding	98
5. Agtergrond: Gevolgtrekkings	101
Lys van Illustrasies	109
Illustrasies	112
Bronnelys	145
Bylae	156
Bylaag A: Die Brezhnev-grappie	156
Bylaag B: 'n Tipiese geprek	157
Bylaag C: Die Huislied	158



The audience rather sulkily denounced the numerous misunderstandings, misinterpretations, and even misappropriations in the professor's presentation, despite the authorities he had appealed to, calling them his 'friends'. Even the Dogons ... And things would presently get worse. The professor cynically congratulated himself on taking his pleasure from behind, but the offspring always turned out to be runts and wens, bits and pieces, if not stupid vulgarizations. Besides, the professor was not a geologist or a biologist, he was not even a linguist, ethnologist, or psychoanalyst; what his specialty had been was long since forgotten. In fact, Professor Challenger was double, articulated twice, and that did not make things any easier; people never knew which of him was present. He (?) claimed to have invented a discipline he referred to by various names: rhizomatics, stratoanalysis, schizoanalysis, nomadology, micropolitics, pragmatics, the science of multiplicities. Yet no one clearly understood what the goals, method, or principles of this discipline were.



0) Graslaag

Hierdie tesis (as een komponent van 'n magisterprojek in die Visuele Kunste) is 'n onlosmaaklike (maar verpligte) deel van 'n baie groter kreatiewe proses of projek wat ek al hoe minder kan onderskei van daardie aktiwiteit wat 'n mens 'my lewe' sou kon noem. Ek kan dit onmoontlik nie meer as blote 'kuns' of 'filosofie' afbaken nie, veral nie binne die konteks van 'n akademiese projek nie (die 'Kunskursus' waarin ek myself bevind, van voorgraads tot nagraads). Ek kan ook nie meer werklik beskryf waarom dit 'gaan' (dit gaan oor baie dinge ...), wat die subjek of objek is, waar dit begin of eindig, of hoe presies die komponente daarvan met mekaar skakel nie. [Hoe beskryf ek immers 'n proses as daardie beskrywing deur die werking van die proses self geproduseer word? Hoe distansieer ek my van iets wat net uit myself kan kom, sonder om dit te verloor?]

As 'n mens egter in ag neem dat die 'hoofdoel' van hierdie hele prosesprojek in die breë omskryf kan word as 'n 'samesmelting' of 'oopmaak' van alle aktiwiteite – van alle 'gespesialiseerde' produksie – tot die produksievlak van die alledaagse persoonlike lewe/bestaan (die oopmaak van kuns tot lewe, filosofie tot lewe, weerstand tot lewe, filosofie tot kuns, kuns tot weerstand, weerstand tot filosofie, teorie tot praktyk, ensovoorts), het die projek as sulks 'gewerk'. Tog is dit nooit afgehandel nie en misluk dit die oomblik wat ek daarmee ophou. Dit 'werk' dus deur die skep van 'n komplekse veld/netwerk van lewens- of bestaansaktiwiteite, en die volgehoue (be)vestiging van verbindings tussen daardie aktiwiteite én hul buitekante – 'n proses wat op sigself afhanklik is van die *realisasie*² van daardie kompleksiteit, en wat onmoontlik is om tot subjek en objek te reduceer. (U, in die lees hiervan, is reeds deel van en medepligtig aan die proses.) In eenvoudige taal gaan dit dan daaroor dat ek *in die werklikheid* nie meer kán sê waarom dit 'gaan' of wát dit is nie – oor 'n bewuswording van die feit dat een aktiwiteit altyd aan nog, meer en ander aktiwiteite verbind is in/binne 'n *totale proses* (totaal in sy gedeeltelikheid).³ Hierdie bewuswording of transformasie is die sjirurgie wat dit veroorsaak. Dit opereer dus nie net vanaf die punt waar 'n mens bloot twyfel oor die identiteit van 'n aktiwiteit nie (byvoorbeeld: Is dit hierdie of daardie een? Is dit kuns? Is dit teorie? Is dit ek? Waar begin dit?), maar vanaf die punt waar daardie identiteite nie meer saak maak nie. Dit is 'n ontologiese operasie op bewussyn self – 'n omleiding van een bewussyn na 'n ander een. En dít is die probleem ...

Want wat die skrywe van 'n akademiese teks, en veral die inleiding tot so 'n teks, van my vereis, is presies die 'teenoorgestelde' van hierdie prosesprojek. Dit werk noodwendig deur die einste bewussyn waaraan(en waaruit) ek wil ontsnap. 'n Akademiese teks ontkoppel hom altyd van die totale proses van die (alledaagse) lewe op dieselfde oomblik wat dit hom as 'n dominante binnekant of 'vorm' bo-oor daardie lewe vestig, en sodoende ook die elemente van daardie binnekant op 'n liniêre, hiërargiese wyse kan rangskik (die een of ander studierigting, die een of ander teorie, 'n kernargument,

² Bedoelende 'besef' én 'werklikmaking' – met ander woorde die realisasie dat denke en werklikheid mekaar *word* (en dus die gevolglike realisasie dáárvan in ervaarde werklikheid self).

³ Dit is soos 'n vektor van 'n virus wat van alles wat dit infekteer 'n Russiese pop maak, maar terselfdertyd veroorsaak dat die grootste pop altyd binne is! (Pratchett, Stewart & Cohen 2002:13).

onderafdelings). Om gevolglik te probeer omskryf watter komponent van die projek eerste aan bod moet kom, watter aktiwiteit tot watter ander ‘aanleiding’ gegee het, hoe dinge in mekaar ‘pas’ en wat die kernvraagstuk is, kyk die ‘kern’ geheel en al mis en vernietig hierdie prosesprojek. Ek sit dus met die volgende probleem: Hoe skryf ’n mens oor iets wat in wese ‘weerstand’ bied teen die vorm van skrywe self? Hoe artikuleer en segmenteer ek ’n proses wat op ontologiese vlak presies daardie skeidings, afskortings, rangskikkings en artikulasies losmaak, oopmaak en oortollig verklaar, of belangriker nog, deur hierdie artikulasies gereduseer sal word tot iets wat dit nie is nie? Dit is beslis nie ’n kwessie van metodiek nie, aangesien metodiek juis as afbakeningsmeganisme ontwikkel is. Dit is ’n kwessie van ontologiese taktiek, van towerkuns.

As voormelde alles te abstrak klink, is dit presies omdat dit te abstrak is. Dit is dan ook juis hierdie abstraksie wat op homself as die konkrete terugvou – die komplekse abstraksie van die konkrete ervaring van lewe self – wat homself altyd tot sy buitekant oopmaak (dit is sy wese). Daar is dus ’n spesifisiteit en kompleksiteit eie aan die vaagheid van die lewe: Dit is nie iets om te reduseer of ‘duidelik’ te maak nie (tensy ons presies daardie eienskap wil verloor). Dit is iets op sigself.

0.1. Die totale proses: My oorlog

Om te verstaan wat ek bedoel, is die enigste plek om te begin dan hierdie vae proses of aktiwiteit van ‘my’ lewe. Hoewel persoonlike inligting gewoonlik tot ’n voorwoord beperk word, kan ek dit nie in hierdie geval doen nie: ‘Ek’ is onlosmaaklik deel van hierdie prosesprojek of lewensprojek. Ek wórd dit; dit is my lewensaktiwiteit. Dit behels dus iets baie meer radikaal as ’n student se ‘studiegebied’ in ’n akademiese skrywe en sal in ’n baie groter konteks of aktiwiteitsveld geplaas móét word om daaraan sin te gee. Hierdie aktiwiteitsveld is die totale proses van ‘my oorlog’,⁴ wat altyd die buitekant is waardeur, waarmee én waaraan ek die verskuiwende en dinamiese aktiwiteite in die prosesprojek koppel en sodoende oopmaak (tot daardie buitekant, tot mekaar, tot ander mense en dinge, ensovoorts). My oorlog behels egter nooit net ‘ek’ nie, maar kring uit en ontsnap aan homsêlf langs roetes wat my forseer om deurentyd ‘my’ verhouding tot daardie oorlogproses te bevraagteken en te verander: ‘Ek’ is nie net baie ‘binne’ nie, maar is ook deel van ’n baie ‘buite’. My oorlog trek ‘my’ uit myself, en stop die wêreld.

Om ’n akkurate genealogie of ‘verloop’ van hierdie oorlog te skets, is feitlik onmoontlik én onnodig – juis weens die transformatiewe en transformerende aard daarvan. Dit is ’n lewenslange oorlogproses wat oor jare sêlf ’n werklikheidsoriëntering of lewenswyse geword het. Al manier om dit te verduidelik, is deur algemene kenmerke. Die mees grondliggende kenmerk is die aanhoudende gevoel dat twee kante van die werklikheid nie ‘by mekaar uitkom’ nie – aan die een kant die ongelooflike ryk en oop werklikheid waarin ons *word* en só aan alle dinge (ook moonlike dinge) verbind is; en aan die

⁴ Die term ‘my oorlog’ is ontleen aan die musiekgroep Black Flag se tweede album, *My war* (1984).

ander kant die ontkoppelende Werklikheid⁵ wat die wêreld aan ons verkoop en wat heel duidelik nie werk nie, maar wat ons gedwing word om te glo die beste is vir almal (en waarin ons gedwing word om te leef).⁶ My oorlog spruit uit 'n desperate poging om hierdie situasie te verstaan en te probeer verander.

Die oorlogproses het dus altyd 'n dubbele karakter: afsku, vervreemding, gevangenskap, die begeerte om te ontsnap en weerstand te bied téén; teenoor verwondering, belangstelling, verkenning, skepping en 'n begeerte na deelname. Hierdie twee kragte of affekte dryf die totale proses deels deurdat hulle mekaar dryf. Elk van hierdie affekte het sêlf ook twee kante: die vlak van alledaagse lewe en die vlak van 'kuns' of kreatiwiteit self. Die oorlog behels dan altyd die kommunikasie tussen al hierdie vlakke.

Dit het 'n verkenningproses aan die gang gesit wat konstant terugvoer na my oorlog en dit op verskillende maniere heraktiveer en herdefinieer. Só het dit aanleiding gegee tot 'n begrip van kunsmaak en teoretiese aksie sowel as vrae wat op hulle beurt weer al hierdie prosesse verbind en dryf: Hoekom, wat is, en hoe werk hierdie 'Harde Werklikheid'? Hoekom klou mense so vas daaraan? Wat kan/moet 'n mens doen as jy nie wil saamspeel nie? Hoe bied 'n mens weerstand daarteen sonder om daarin terug te val? En verder: Wat kan ék doen? Wat kan kuns doen? Wat kan filosofie doen? Hoe kan ek wêes? Hoe kan ek lééf? Wat kan ek skép? En hóé skep ek dit? Kortom: Wat *is die moontlike dimensies van 'n nie-vervreemde ervaring* (Graeber 2004a:75)?

Die fokus en aard van die oorlogproses in die geheel is dus ontologies (in plaas van epistemologies). Dit bemoei sigself daarom met werklikhede en bestaan, moontlike vorme van werklikheid/bestaan/-lewe, dinge se uitwerking op die werklikheid, die Werklikheid wat as werklik voorgehou word (onderliggende ontologiese modelle), ensovoorts. Hierbenewens is dit ontologies omdat dit alle ander prosesse na hom toe trek en as lewens- of bestaansprosesse verwerklik, en op hierdie wyse ander vorme van bestaan/bewussyn produseer in/as die skep van 'n intense lewe, synde die verwerping van, en weerstand teen, die huidige 'sisteem' van konsensuswerklikheid, en die soektog na, geloof in, en lééf van, nuwe en ander maniere van bestaan.

Dit behels die onversetlike, volgehoue en radikale weerstand teen alle vorme van dominasie, vervreemding en slawerny – teen alle verpligte en hiërargiese verhoudings in enige omgewing – en méér belangrik, die stryd vir 'n groter mate van persoonlike vryheid en selforganisasie. In wese gaan dit om die erkenning van die ongelooflike kompleksiteit van die hele sisteem – die totale proses van alle dinge en wesens. 'Die totale proses' verwys dus nie net na die totaal of buitekant van my oorlogproses/aktiwiteitsveld nie, maar ook na die buitekant wat dít in beweging sit – die groter

⁵Hoofletters word deurgaans gebruik om Dominante, Representasionele (en dus Statiese) vorms van begrippe aan te dui. Die verhouding tussen Ontologie, Representasie, Dominasie en die Staat (asook wat met 'Staat' bedoel word) word deur die res van die tesis breedvoerig bespreek.

⁶ Dit is duidelik dat kapitalisme nie werk nie en dat ons omgewing nie die las van 'ontwikkeling' veel langer kan dra nie. Dit is duidelik dat die grootste gedeelte van die mensdom hul lewens in sielododende omstandighede moet deurbring. Dit is ook duidelik dat die sisteme van heerskappy wat oor ons gestel is, nie vertrou kan word nie, en dat die meeste mense wat oor ons regeer, bloot nie omgee nie.

prosesse van transformasie wat aan alles ontsnap. My oorlog is dus 'n nimmereindigende proses, sonder 'n model, begin, einddoel of finale produk – 'n kompleksiteit wat geskep móét word. Dit is 'n kreatiewe ruimte waarin die fisikochemiese, biologiese, semiotiese, persoonlike, politieke, teoretiese, praktiese en poëtiese nie meer van mekaar geskei kan word nie en wat my voortdurend na 'n nuwe bewussyn oor die wêreld en die aard van my bestaan lei. Dit merk die pad wat ek gestap het (en steeds en altyd móét stap), vanaf suiwer reaksionisme na 'n spirituele tog en die laat vaar van 'n stryd téén die wil tot 'rewolusie' self; vanaf paraliserende angs na 'n uitbundige, maar ontsettende gelag.

Die leser moet die teoretiese en praktiese aspekte van hierdie magisterprojek altyd in die konteks van hierdie lewensfilosofie, werklikheidsoriëntering of aktiwiteitsveld beskou. Dit gaan altyd om die skep van ander vorme van bewussyn; om die ontwikkeling van 'n ontologie om mee te lééf, of 'n ontologie van kuns wat 'n lewensontologie wórd.

0.2. Stratifikasie van die aktiwiteitsveld

Binne hierdie groter, totale oorlogproses, kan ons tussen die magisterprojek en die res van die aktiwiteitsveld onderskei (sien figuur 1 vir aktiwiteitskaart). Die magisterprojek self bestaan uit 'n praktiese komponent en die tesis. Albei hierdie aktiwiteite bestaan op hulle beurt uit nóg aktiwiteite wat deur hul werking met mekaar en die groter proses/aktiwiteitsveld verbind en dit terselfdertyd skep. Hierdie aktiwiteite is in konstante, oop interaksie met mekaar. Daar is dus onderskeid, maar nooit skeiding nie.

Die aktiwiteite in die groter veld wat na gelang van begeerte en behoefte beoefen en gekombineer kan word, sluit dan die volgende in: (in die 'negatiewe' sin) oortreding/verontagsaming van die wet, die weiering van sekere produkte en/of plekke, direkte aksie, graffiti en propaganda (pamflette, plakkate ensovoorts), sowel as (in 'n 'positiewe' sin) betrokkenheid by verskeie aspekte van minderheids- en 'ondergrondse' musiekkultuur⁷ (van musiek skryf en speel in musiekgroepe tot die reël van partytjies en ondersteuning vir ander deur hulp of deelname), die produksie van '*D.I.Y.*⁸ zines' (literatuur, poësie, musiek), bewussynsverandering deur die inname van substansie of ander tegnieke, betrokkenheid by selfbehoudprojekte (soos soos '*permaculture*'), die beoefening van 'n lokale antropologie (soos die beoefening van 'haweloosheid' as taktiek van weerstand en avontuur; die verkenning van die ruimte en die mense om my op 'n selfetnografiese wyse, veral op die rande van die sosiale matriks; sosiale eksperimente) en die beoefening van alternatiewe ekonomieë (geskenke, '*pooling*', ensovoorts). Al hierdie praktyke saam verbind my en die mense om my in die doelbewuste leef van 'n lewe buite dominante sosiale norme en verwagtinge. Dit is 'n radikale, oop eksperimentasie met die

⁷ Die antihooftroomvorme van byvoorbeeld die punk-, reggae- en '*rave*'-kultuur ('*drum & bass*', '*trance*', ensovoorts).

⁸ '*Do it yourself*'

werklikheid: die aktiwiteite van, en op, die periferieë van sosiofisiese realiteit. Ek maak dus doelbewus 'n buitekant van my lewe.

Die praktiese komponent van my magisterprojek, of 'kunsmaakproses', sluit aan by, brei uit op en inkorporeer bogenoemde randaktiwiteite. Dit berus in wese op die volgende netwerk van aktiwiteite: stap as praktyk (met die etnogeografiese verkenning wat dit impliseer), kartering en 'dokumentering' van daardie ervaring deur middel van foto's, tekeninge, frottages, objekversameling, ensovoorts, en die produksie van situasies uit my ervarings. Hierdie situasieproduksie sluit in beeldhouwerke van verskillende groottes en vorme, collages, uitvoerings, intervensies, installasies, en wysigings van alledaagse ruimtes (klein én groot). Hierdie werke kan op verskillende maniere gekombineer word, en die klem is op veelvoudigheid op alle vlakke. In die 'D.I.Y.'-gees van punk en die materiale, metodes en style van die sosiofisiese periferie, gebruik ek 'alternatiewe' materiale soos karton, afval, verpakkingslint, papier-mâché, tinfolie, koki en industriële verf, wat aan die werke 'n laewaarde-, hoë-energie-strokiesprentagtige karakter verleen.⁹ (Tog gaan dit hier meer oor die gebruik van dit wat direk, prakties en ekonomies binne bereik was.) Selfs die versameling van hierdie materiale word deel van die kreatiewe proses, en skep self nuwe randsituasies. Die helfte van my 'materiaal' en prosesse is egter ook niematerieel of 'metafisies': Om redes wat ek later sal bespreek, kan ál hierdie prosesse as ontologiese teken- of karteringsprosesse beskou word, met ander woorde as '*draw-ing*', i.e. die nadertrek en verbinding van jou wese met dít wat geteken word, en die skep van 'n werklikheid wat die verbeelding kan beset. Die praktiese komponent handel dus nie soseer oor spesifieke objekte of situasies wat as 'kunswerke' funksioneer nie (óf die sogenaamde 'proses' wat 'gedokumenteer' word nie), maar die ontologiese effekte van die produksie. Dié effekte is die werklike netwerk aktiwiteite wat ek aan die gang sit en die manier waarop ek self daarvan deel word; die beoefening van 'n nievervreemde werklikheidsproduksie of -transformasie wat altyd nóg foto's, nóg situasies en nóg tekeninge oplewer. Só werp 'n mens alle beginne en eindes omver. Alhoewel die werk as '*performance*'¹⁰, 'aktivisme' of 'intervensie' bestempel sou kon word, wil ek toon dat hierdie begrippe nie akkurate beskrywings is nie. In stede van 'plekspesifiek', 'kommentaar op' of 'uitvoer van', moet hierdie praktyk eerder beskou word as 'n wêrklike 'transformasie van', 'produksie van' en 'wording met'. Hierdie werkswyse op sigself (die skep van werklike netwerke van veelvoudighede of meervoudighede) dien terselfdertyd as inhoud, metode, materiaal, vorm, konteks, intervensie, stelling, doel, subjek en objek.

Hierdie kunsmaakproses val dus in baie opsigte reeds buite die grense van 'visuele kuns' as sulks.¹¹ In my proses gaan dit om die vermenigvuldiging van aktiwiteite in 'n netwerk; aktiwiteite wat hulself dan

⁹ Dit moet egter geensins met sogenaamde 'anti-estetika' of 'anti-kuns' verwar word nie.

¹⁰ Die Afrikaanse 'opvoering' en 'uivoering' sou hier verkeerdlik kon uitverwys na die 'uitvoerende kunste' of 'toneelspel'. Ek verwys egter hier na sogenaamde '*performance*'-kuns, wat volgens 'n logika van sy eie werk ...

¹¹ Buite die vorm en logika van 'visuele kuns', dit wil sê buite die kunstenaar, die kunswerk, die kurator, die uitstalling, die koper, die subkulturele klieke en skynheiligheid van die kunswêreld, sy impotensie, ensovoorts. Ál hierdie dinge word oortollig verklaar en oorskry deur die totale proses.

na mekaar en/as die totale proses van lewensproduksie ‘uittrek’. Kuns self word in hierdie proses ‘vernietig’: Dit ‘verdwyn’ as ’t ware saam met al die ander ‘gespesialiseerde’ aktiwiteite namate dit in alledaagse werklikheidsproduksie gerealiseer word (die aktiwiteit van ‘die alledaagse’ sêlf is geen uitsondering nie). Die totale proses sluk kuns as’t ware in.

Geen van hierdie aktiwiteite binne die oorlogproses of aktiwiteitsveld kan egter in afsondering van die aktiwiteit van filosofiese ondersoek verstaan word nie. Die aktiwiteit van filosofie word aangevuur deur, voer terug na en vuur álle aktiwiteite in die totale proses aan. Ek gebruik dus filosofie as lewens-oriënterende gereedskap wat alle vlakke van my bestaan binnedruis. Vervolgens bied ek ’n vlugtige blik op hierdie ‘teoretiese’ lewensproduksie.

0.3. Denkgereedskap/denke-koffer

Die totale proses berus op ’n (lewens)filosofiese ondersoek na die verhouding tussen die mens en die kreatiewe produksie en ervaring van sy werklikheid of leefwêreld, die groter natuurlike prosesse waarmee dit verband hou en wat daardeur werk, en die uitwerking van mag, heerskappy, weerstand en die drang na vryheid op hierdie werklikheid. Dit is ’n baie breë intermezzo-ondersoek wat vloei na én van die totale proses, en waarvan die kontoere gedurig na gelang van my geleefde ervaring verander. Die metode, gebied en effek van die ondersoek smelt dus saam op die vlak van ervaring self. Die ondersoek in die geheel ressorteer dus min of meer onder die kontinentale, eksistensiële-fenomenologiese tradisie.

Meer bepaald werk ek (leef ek) hoofsaaklik vanuit ’n ‘poststrukturele’¹² raamwerk, waardeur ek ánder denkraamwerke daaraan (én met mekaar) verbind om ’n denkgereedskapkis te bou. Die gereedskap in hierdie koffer of kis voer terug na die bou van die kis self, met ander woorde die bou van die kis is die gebruik van die gereedskap self. Hierdie ander denkraamwerke sluit hoofsaaklik in modelle uit die kompleksiteitsteorie (dinamiese-sisteemteorie), anargistiese teorie en praktyk (‘tradisioneel’¹³ en hedendaags), Situasiesionistiese teorie en praktyk (oorspronklik en hedendaags) sowel as ’n ‘mistieke’, ‘spirituele’ of ‘kosmiese’ element soos wat in byvoorbeeld Taoïsme aangetref word.^[14]

Die ‘poststrukturele’ tekste wat ’n geweldige invloed op my denkproses en bestaansbeeld gehad het, was Deleuze & Guattari se *Anti-Oedipus, capitalism and schizophrenia* (1984) en *A thousand plateaus, capitalism and schizophrenia* (2003).¹⁵ Dié tekste onderskraag die totale oorlogproses sowel as hierdie hele magisterprojek. *A thousand plateaus* in besonder word egter as die hoofteks in hierdie

¹² ‘Poststrukturealisme’ is ’n uiters problematiese begrip, omdat dit, soos ons sal sien, nie tot ’n enkele teoretiese standpunt of intellektuele ‘beweging’ gereduseer kan word nie. Dit is egter al so gewortel in die akademiese wêreld dat ek genoep is om dit te gebruik.

¹³ Soos later sal blyk, is die idee van ’n ‘tradisionele’ anargisme net so, indien nie meer nie, problematies as ‘poststrukturealisme’.

¹⁴ Die hooffigure- en tekste van hierdie modelle wat in die tesis-komponent gebruik word, word in “Hoofstukopsomming/strato-analise” hier onder genoem.

¹⁵ Sowel as Deleuze se denke oor die algemeen soos dit in *The logic of sense* (1990) en *Difference and repetition* (2004b) ontwikkel is.

tesis gebruik. Dié boek bied 'n komplekse, 'poststrukturele', nie-representasionele ontologie as kritiek op die ontologie van Representasie¹⁶ en die dominante Werklikheid van tekort wat dit om die mens skep. Hierdie 'ontologie' word gekenmerk deur 'n radikale positiwiteit, veelvoudigheid of 'oopenheid',¹⁷ wat die afskortende denkformule van Representasie of Identiteit ($x = x = \text{nie } y \text{ nie}$) met die oop konnektiewe 'formule' (... x , en y , en z , en p , en ...) vervang (Massumi, in Deleuze & Guattari 2003:xiii). Volgens hierdie ontologie is denke en konsepte nie iets wat 'opbou' tot 'n sisteem of waarheid nie, maar eerder *gereedskap*.¹⁸ Dit lei dus noodwendig tot, en kan potensieel gebruik word saam met, ander aktiwiteite in die transformasie en produksie van die werklikheid. Daarom noem Deleuze & Guattari dit "pragmatiek" (ook bekend as "nomadologie", "schizo-analise", "risomatiek" en "strato-analise" na gelang van die konteks) (Deleuze & Guattari 2003:22-23)¹⁹. Op hierdie manier bring Deleuze & Guattari die tradisies van ontologie, eksistensiële fenomenologie en naturalisme byeen in 'n 'monster' denke wat die fenomenale op die ontologiese laat 'terugvou' en die epistemologiese in die proses saamvoer; 'n hiperabstrakte, komplekse, 'verontologiserende' en uitkringende dissipline wat in sy oop verbindingsproses alles anders ontwortel en destabiliseer. Juis hierdie ontologiese nie-representasionaliteit stel my in staat om die ander denkraamwerke daaraan te koppel, nie net omdat dit die unieke gereedskap bied nie, maar omdat dit 'n spesifisiteit het waarin die ander myns insiens deel.

Die projek berus ook op 'n paar verwante veronderstellings wat belangrik is om te noem. Eerstens is daar die veronderstelling dat die werklikheid wél kompleks, onseker en in 'n mate nie-deterministies is, met ander woorde dat daar nie tóg op die ou end 'n Beginsel of Stel Reëls is nie. Só 'n werklikheid bestaan 'slegs' uit veelvoudige wordingsprosesse tussen die 'dinge' wat dit opmaak. Dit is 'n atomiserende, relasionele, '*as above so below*'-situasie. Die klem val dus op komplekse, ryk netwerke van interaksie op alle vlakke, wat mekaar almal in verskillende mates beïnvloed. In hierdie opset is die mens self 'n proses, wat saam met sy omgewing weer die proses is van 'n natuurlike, verenigde prosesveld: Bewussyn, liggaam en omgewing vorm mekaar, en enige werklike skeiding tussen 'natuur' en 'kultuur', 'gees' en 'liggaam', of 'spiritueel' en 'materieel' (en so ook alle ander dualismes) verdwyn. Die subjek, die 'ek', is ook 'n veelvoudigheid van prosesse. Dít beteken dat hoe

¹⁶ Deleuze & Guattari is uniek in poststrukturealisme, omdat hulle dit oopgooi vir dinamiese, selforganiserende, komplekse sisteme, en representasionele kritiek só tot 'n radikale ontologiese vlak uitbrei. Dit is iets waarvan denkers soos Derrida en Foucault juis wegskram weens ontologie se intieme verhouding met Representasie self. In sekere sin kan daar dus beweer word dat Deleuze & Guattari 'n 'nuwe' ontologie in die 'Westerse' tradisie geskep het.

¹⁷ Deleuze noem in hierdie verband die 'drie-eenheid' van hierdie oopenheid – Spinoza, Bergson en Nietzsche – wat ál drie op hul eiesoortige manier hierdie perspektiwistiese, radikale 'monisme' van veelvoudigheid verkondig (1977:112).

¹⁸ Deleuze gebruik self die beeld van die gereedskap om die ontologiese werking van 'n konsep te beskryf (2004a:208). Om hierdie rede het Willem Anker ook 'n afdeling getiteld "Denkgereedskap" by die inleiding tot sy doktorsale proefskrif ingesluit (Anker 2007:4). Hiervan het ek egter eers ná die tyd bewus geraak (jammer, Willem).

¹⁹ Hierdie tipe filosofie se pragmatiese aard is dus altyd lewensbevestigend – dit bied vir ons die gereedskap om sowel ons lewe te máák (vryheid), as om daardie meganismes wat die lewe sou krenk te deaktiveer of te vernietig (vryheid). Daarom beskryf Nietzsche (seker die mees gevierde lewensbevestigter) hierdie pragmatika as om te filosofeer met 'n hamer (1998): Filosofie kan, na gelang van behoefte en begeerte, dinge versigtig aan mekaar kan timmer, maar ook genoeg krag onttrek om selfs die sterkste 'afgode' (daardie werklikheidsstrukture wat ons vryheid inperk) te verpletter. Sien Nietzsche se *Twilight of the idols* (1998) vir 'n goeie 'samevatting' van, of 'inleiding' tot, sy hamerdenke.

ek ook al my bewussyn oor die werklikheid verander, dit ook verander hoe daardie werklikheid my kan verander of beïnvloed.

Tog is dit nooit net ek nie. Sosiale werklikheid is iets wat deur almal saam geproduseer word (nie net wat magsverhoudings betref nie, maar ook die fisiese en psigiese werklikheid waardeur ons word). Die werklikheid is dus iets wat gesamentlik geproduseer word en nie 'n representasionele 'agtergrondwerklikheid' wat reeds daar is en waarvan ons net die struktuur moet ontsyfer nie. Dit beteken dat alle aksies, denke en begeertes ontologies produktief is: Dit produseer (of transformeer) dus die werklikheid, en gaan nie reflektief of representasioneel daarmee om nie. Só verdwyn die skeiding tussen verbeelding en werklikheid. Verbeelding en werklikheid word mekaar, en kreatiwiteit word die voortdurende skepping ván die werklikheid deur eksperimentasie met die werklikheid – 'n werklikheid wat as sulks ook as eksperimenteel beskou kan word (dit eksperimenteer asit ware met homself ...). Skepping is dus gelyk aan eksperimentasie.

Daar is dus ook geen 'natuurlike' toestand vir die mens self nie (dus ook geen toestand waarván hy 'vervreem' kan word nie). Dit gooi die moontlikhede van menslike bestaan wawyd oop: Daar bestaan dus ander moontlike konfigurasies van sosiale interaksie, ander vorme van menslike werklikheid, so wyd soos die verbeelding self, wat nog geproduseer kán word.

Die effek van hierdie veronderstellings op my prosesprojek was 'n radikale 'verontologisering' van bogenoemde 'fenomenologiese' ondersoek én van my kunspraktik, sodat sowel die ondersoek as my kunspraktik as't ware ontologiese 'operasies' op die werklikheid geword het. Skielik was dit my gereedskap om deur die produksie van 'n ander werklikheid gate in hierdie een te maak, en kuns gevolglik oop te maak vir die 'totale' proses wat ek hier probeer beskryf – 'n proses wat die tradisionele verhouding tussen teorie en praktik deaktiveer. Teorie en praktik is derhalwe nie meer representasies van mekaar of dinge wat op mekaar 'toegepas' word nie. Dit maak eerder 'n komplekse netwerk van swaarpunte uit (Deleuze 2004:206): Konkrete probleme word byvoorbeeld prakties ervaar, wat op sy beurt teorie noodsaak, waarin dáár weer 'n probleem ondervind word, en wat deur middel van praktiese eksperimentasie 'opgelos' kan - hulle is die wordende gereedskap vir mekaar en albei is dus 'prakties', en kan slegs gesien word as variasies in intensiteit van aksie: die aksie van teorie en die aksie van praktik in 'n proses van werklikheids-produksie. Dit bring ons by gebruik van hierdie denkgereedskap in maak van die tesis self.

0.4. Tesiskomponent

Soos wat reeds genoem is, is hierdie tesis onlosmaaklik deel van al die ander aktiwiteite van die totale prosesnetwerk van my oorlog, met ander woorde die projek van 'n ander tipe lewe. Die inhoud van die tesis is dus nie soseer waarom dit gaan nie.

Die tesis self is egter 'n poging om nie-representasionaliteit, kompleksiteit, anargisme en die kreatiewe verbeelding ('kreatiwiteit') deur middel van Deleuze & Guattari se nie-representasionele ontologie met mekaar te verbind. Terselfdertyd word die Staat, as komplekse sosiaal geproduseerde ontologiese toestand, aan Representasie gekoppel. Die hoof-filosofiese 'tema' van die tesis wat op verskillende maniere aangeroei word, is dus die ontologiese verskil tussen representasionaliteit en nie-representasionaliteit (soos dit manifesteer in die ervaring van die werklikheid wat ons produseer – dus in denke, subjektiwiteit, ruimte, begeerte, verbeelding, ensovoorts).

Binne hierdie hoof- ontologiese onderskeid ondersoek ek die ontwikkeling van nie-representasionele kreatiewe vorme van 'weerstand' teen die Staat wat dus buite Representasionele modaliteite (die normale politieke of rewolusionêre diskoers) werk en op ontologiese vlak teen Representasie self weerstand bied. Hierdie weerstand behels altyd die bewuswording van 'ontologiese anargie'. Anders gestel, die weerstand verander kreatiewe praktyk in 'n werklikheidsproduksie eerder as 'n refleksie van, of kommentaar op, die Werklikheid. Ek voer aan dat hierdie verskuiwing die radikale moontlikheid van 'n ervaringsgebaseerde praktyk van ontologiese weerstand bied, waarin toestande van ongewone bewussyn, of spitservaring, in die skep van 'n intense lewe gebruik word. In hierdie proses word die alledaagse, kuns, filosofie en weerstand tot mekaar én daardie nuwe lewe geopen, en word dit dus gelyktydig die stryd om die bevryding van kuns sowel as die bevryding van die alledaagse. Deurgaans val die klem op die rol van die kreatiewe verbeelding in al hierdie prosesse. Die hoofstukopsomming hieronder sit hierdie betoog verder uiteen.

0.5. Hoofstukopsomming/strato-analise

Die hoofstukke, of 'grondlae' (sien die afdeling hierna), sien soos volg daar uit:

(i) *Voorgrond: Weesins*²⁰

In hierdie laag word die leser bekend gestel aan die idee van Representasie en Representasionele Werklikheid. Aan die hand van die vraag 'Hoekom is ons hier?' begin ek om die voor die hand liggendheid en 'stabiliteit' van ons Werklikheid te bevraagteken. Daar word eerstens aangevoer dat hierdie kwansuis 'soliede' Werklikheid konstant en gesamentlik deur die verbeelding in 'n komplekse netwerk geproduseer word. Kompleksiteit word daarna vlugtig bespreek en via Paul Cilliers se *Complexity and postmodernism* (1998) en Jaques Derrida se *Writing and difference* (1978) aan poststrukturele Representasiekritiek gekoppel. Albei hierdie modelle kritiseer Representasie op grond van die selfteenstrydigheid daarvan, en die gevolglike vernietiging van kompleksiteit en betekenis. Ek betoog egter dat die meeste poststrukturele Representasiekritiek steeds in Representasie vasgevang bly, omdat kritici heel verstaanbaar van 'n ontologiese aanval wegstroom. Deleuze &

²⁰ Die rede vir die naam 'weesins' sal uit die laaste laag blyk.

Guattari (1984; 2003) se nie-representasionele ontologie word dus bekend gestel as 'n post-strukturalisme wat Representasie op ontologiese vlak vernietig, en wat die beste vanuit kompleksiteit eerder as semiotiek verstaan kan word. Daarna word die vraag gestel oor die konkrete sosiopolitieke implikasies, indien enige, van so 'n ontologiese poststrukturele Representasiekritiek.

(ii) *Bogron: Die Toestand*

Om bogenoemde vraag te probeer beantwoord, voer ek in hierdie laag aan dat Deleuze & Guattari se Representasiekritiek (en poststrukturalisme oor die algemeen) nie behoorlik sonder die konsep van die Staat beantwoord kan word nie. Aan die hand van Deleuze & Guattari se besinning oor Pierre Clastres se argument teen ewolusionisme in *Society against the state* (1987), volg daar dus 'n breedvoerige bespreking van Deleuze & Guattari se Staat as komplekse assemblage van Representasie, synde 'n abstrakte vorm van mag wat slegs deur sy konkrete manifestasies werk en só Representasionele werklikheid by mense vestig, oftewel mense 'oorkodeer'. Die Staat verwys dus na 'n Toestand van die werklikheid waarin die mens vasgevang is en wat hy aanhou produseer eerder as na 'n bepaalde instelling, en is nie die gevolg van enige veronderstelde ontwikkeling op ekonomiese of produktiewe vlak nie. Die Staat is 'n soort vangapparaat wat 'n hele 'stuk' werklikheid deur middel van strukturele geweld oorkodeer. Daarna kom hierdie geweldsoorkodering aan die hand van Deleuze & Guattari aan bod, en wel wat die ontologiese effek daarvan op denke, subjektiwiteit en ruimte betref. Hierby voeg ek my eie insigte oor oorkodering van die verbeelding, en die Staat se monopolie van beeldproduksie. Laastens word 'n paar konkrete emosionele uitwerkings van die Staat as Representasie op ons lewens genoem. Omdat 'n verwerping van Representasie op ontologiese vlak as 'n verwerping van die Staat as bestaansvorm beskou kan word, en verwerping van die Staat 'n simptoom is van anargisme, ontstaan die vraag of daar enige verband te lê is tussen Deleuze & Guattari se ontologie, poststrukturalisme en anargisme.

(iii) *Binnegron: Buitekante*

In die Binnegron verken ek dus hierdie moontlike verband tussen poststrukturalisme en anargisme, en voer ek aan dat poststrukturalisme wél 'n soort anargisme is op grond van hul gemeenskaplike nie-representasionele vorm. Ek begin met 'n breë inleiding tot anargisme aan die hand van verskeie bronne, hoofsaaklik David Graeber se *Fragments of an anarchist anthropology* (2004a). Hierna bespreek en kritiseer ek met behulp van verskeie bronne die sogenaamde 'postanargismes' van Todd May en Saul Newman weens hulle reduksie van sowel 'klassieke anargisme' as 'poststrukturalisme'. Ek probeer hierna wys hoe ons poststrukturalisme en anargisme weens hulle onderliggende nie-representasionele ontologie kan saamgroepeer, wat myns insiens konkreet na vore kom in Deleuze & Guattari se fluks-metafisika, wat ons nou, om Hakim Bey (1991) se term te leen, as 'ontologiese anargie' kan beskryf. Deleuze & Guattari se oorlogmasjien word gevolglik bespreek as vorm van ontologiese weerstand, of assemblage van ontologiese anargie in kontras met die Staatsassemblage,

wat 'n ander verhouding met die werklikheid, of 'n ander lewensassemblage, produseer. Na aanleiding van Deleuze & Guattari word die oorlogmasjien se nie-representasionele ontologiese effekte uitgelig aan die hand van denke, subjektiwiteit en ruimte, waarna ek probeer vasstel hoe hierdie masjien ons idee van weerstand verander na 'n nioeweerstandbiedende ontologiese aktiwiteit waardeur aktiwiteite in 'n netwerk na mekaar (na hul buitekante) oopgemaak word. Ek argumenteer dan dat so 'n lewensassemblage uit kuns moet ontstaan, omdat dít die punt is waar die stryd om die bevryding van kuns en die stryd om die bevryding van die alledaagse een stryd word.

(iv) Ondergrond: Plan/kaart

In hierdie laag verken ek 'n moontlike oorlogmasjien wat uit kuns gemaak kan word deur Deleuze & Guattari se nie-representasionele ontologiese anargie aan Situasiesionistiese praktyk en Hakim Bey se idee van die 'tydelike outonome sone', oftewel die "T.A.Z.". (soos uiteengeset in sy *T.A.Z., ontological anarchy, poetic terrorism*, 1991), te koppel. Ek bespreek eerstens kortliks Henri Lefebvre se kritiek op die alledaagse (*Critique of everyday life, vol I*, 1991) sowel as Guy Debord (1955, 1958 en 1961) en die Situasiesioniste se ervaringsgebaseerde ruimtelike praktyk, waarna ek Bey se T.A.Z. as moontlike oplossing vir die Representasionele dilemma van hierdie tradisie aan die hand doen. Ek voer aan dat die T.A.Z. 'n tipe oorlogmasjien is wat Situasiesionisme en anargisme ontvanklik kan maak vir die idee van towery, oftewel die gebruik van ongewone of spitservarings in die ontologiese manipulasie van die werklikheid. Die praktyke van Spiral Tribe word dan as 'n voorbeeld van 'n T.A.Z. bespreek. Binne hierdie raamwerk/netwerk plaas ek dan my eie kunspraktyk met behulp van Deleuze & Guattari as voorbeeld van 'n minderheidswetenskap of antropologie van wording, wat, gekoppel aan ander aktiwiteite in 'n netwerk, 'n kunsoorlogmasjien kan maak uit toestande van ongewone ervaring tussen mense, en só 'n ander lewensassemblage kan skep. So 'n kunsoorlogmasjien vernietig kuns as Representasie op die vlak van veronderstelde ontologie, kategorie, inhoud en werkswyse deur dit na sy buitekant van werklikheidsproduksie oop te maak. Ek voer gevolglik aan dat hierdie 'verontologisering' van kuns dit as inherente anargiese aktiwiteit laat kwalifiseer. Laastens bespreek ek die permakultuur-affiniteitsgroep wat vriende van my begin het as voorbeeld van hoe 'n kunsoorlogmasjien aan ander oorlogmasjiene gekoppel kan word in die skep van 'n intense lewe of die verlenging van gesamentlike spitservaring wat ek 'die rewolusie van die verbeelding' noem.

(v) Agtergrond: Gevolgtrekkings

In die laaste laag probeer ek hoofsaaklik wys hoe so 'n abstrakte, teoretiese studie – gekoppel aan 'n soort kreatiewe mistisisme – in die hier en nou relevant is. Ek wys eerstens uit dat die Staat, of Representasionele Werklikheid, ons totale Werklikheid geword het. Dít blyk duidelik uit Identiteite wat die kompleksiteit van die sisteem reduceer en aanleiding gee tot bykans al die groot probleme wat ons vandag in die wêreld sien en, gevolglik, die totale vervreemding waaraan die mensdom ly. Die behepthed met konteks en Suid-Afrika, of Afrika (wat ons veral in die Suid-Afrikaanse konteks sien)

is nie net 'n waninterpretasie van die poststrukturele 'etiek van verskil' nie, maar op sigself ook 'n voorbeeld van afskortende Identiteitsdenke. Ontologiese anargisme is oral en altyd relevant, omdat die totale Toestand altyd en oral is, ongeag konteks of kunsmatige begrensing. Ek maak voorts die gevolgtrekking dat hierdie Identiteite wat ons ganse bestaan definieer, doelbewus deur die mense aan die bopunt van die hiërargieë gebruik word om in beheer te bly. Al hou die Staat op wanneer ons ophou om dit te produseer, byvoorbeeld deur ons kunsoorlogmasjien, is daar dus mense wat dit onveranderd wil hou en ons eksperimentasie sal keer. Daar is dus geen permanente oplossing vir die Staat se geweld nie.

0.6. Verdere opmerkings

Hierdie tesis is 'onkonvensioneel' in verskeie opsigte, wat almal te doen het met die nie-representasionele aard van die Deleuzo-Guattariese denkkapparaat, sowel as die anargiese gees van die totale oorlogproses self.

Die uitdaging(s) om 'n teks te skryf wat op Deleuze & Guattari se *A thousand plateaus* geskoei is, is geweldig. Buiten die omvang van die inhoud van die boek en nuwe konsepte wat 'n mens stuk vir stuk bymekaar moet sit, was die grootste probleem die atomiserende effek wat dit op my eie denke gehad het. Dit het in wese tot 'n ontologiese verskuiwing van my bewussyn in die totale prosesveld gelei. Geen boek het nog ooit my werklikheid só geraak nie, en dít is presies Deleuze & Guattari se doel daarmee: nie om 'n Verduideliking of Teorie van Alles daar te stel nie, maar om denke en bewussyn te transformeer en 'n ander werklikheid te produseer. As dit werk, maak dit alle representasionele denkgewoontes los. Vir my het dit selfs die punt bereik waar dit moeilik geword om te 'dink' of te 'skryf' in die liniêre, afskortende, hiërargiese sin van die woord. Dit veroorsaak ook dat ánder jou nie verstaan nie: Omdat representasionele denkgewoontes alle dominante uitinge bepaal, maak die boek van 'n mens 'n nomade, 'n va(e)bond, 'n minderheid, en dus onverstaanbaar vir bewussyne in die Staat (steeds in die Toestand).²¹ Hierbenewens is die akademiese vorm op sigself natuurlik uiters representasioneel. Dit wat dus van my vereis is, was presies die teenoorgestelde van die proses waardeur ek probeer skryf het, en breek letterlik die boodskap af wat ek probeer oordra.²² Ek moes dus ander metodes ontwikkel, oftewel uit die risomatiese 'metode'²³ of my bewussynsverskuiwing put.

Om voormelde rede sowel as die omvang van die navorsing kon ek nie van 'n voorafbeplande struktuur óf selfs hoofstuk vir hoofstuk en doel vir doel werk nie. Die skrywe is eerder eksperimenteel

²¹ Dít is ook hoekom *A thousand plateaus* so berug is as 'onverstaanbare' werk: Mense lees byvoorbeeld "Introduction: Rhizome", verklaar dit onverstaanbaar, en maak die boek toe.

²² Die inhoud van die teks word nie net 'beveilig' deur dit in presies gedefinieerde areas op te sluit nie, maar dit word ook as 'akademiese teks' van die 'werklike lewe' afgesluit.

²³ Die risomatiese metode is nie 'n vasgestelde pad of proses wat geloop en herhaal word om sekere resultate te verkry en om 'n konstante uit veranderlikes te ekstraheer nie, maar 'n tegniek om die veranderlikes op veranderlike maniere te volg.

benader en omdat al die elemente met mekaar verband hou, kon ek inderwaarheid die tesis van enige punt begin het. Dít dui egter nie op sigself op die ‘risomatiese’ aard daarvan nie. Die punt is dat my ‘keuse’ juis nie arbitrêr is nie: Die tesis het homself uiteindelik gevorm en gestruktureer in ‘n wordingsproses tussen my, my totale proses, die teorie, die rekenaar, en die aksie van skryf – ‘n soort teoretiko-digitale bricolage waarin die bou self die struktuur gee. Dit is dus op sigself ‘n oefening in Deleuzo-Guattariëse denkpraktyk, waardeur daar ‘n ‘tusseninteks’ geproduseer word wat na sy buitekant oopmaak, in plaas van ‘n tipiese ‘boomboek’, wat altyd ‘n voorafbepaalde sentrale as het (die kernbetoog, tema of fokus) waarom die komponente gerangskik word (en dus vir die buitewêreld toemaak). In plaas daarvan om van ‘n model af te werk of ‘n vorm in te vul (en dus my projek te blokkeer), word daar hier iets nuuts geskep. Die leser moet dus nie ‘n netjies verpakte, veilige, liniêre, uitgespelde, presiese, hiërargies geordende teks verwag nie. Hierdie ‘oefening’ is egter nie net vir die doeleindes van intellektuele konsekwentheid onderneem nie, maar is ‘n vorm van weerstand teen die Akademiese masjien wat op sigself deel is van die Representasionele Staatsapparaat. ‘n Universiteit produseer nuwe funksionaris-pionne vir die Staat, en bevestig en behou die menseverhoudings en werklikheid waarvan ons juis ontslae wil raak. Hierdie weerstand self neem die nie-representasionele gedaante aan wat ek in die teks ontwikkel: Dit stry nie teen die gegewe vorm nie, en probeer sigself ook nie as weerstand uitbeeld nie (dit sou ‘n representasionele vorm impliseer). Ek probeer eerder die gegewe vorm op anargistiese wyse inpalm of ‘herbedraad’ om ‘n komplekse sisteem, of oorlogsmasjien, te skep, met allerlei terugvoerstelsels en ontsnapkanale na sy buitekant – die ‘hier’.²⁴

[Alle eienaardighede wat die leser dalk teëkom (en reeds teëgekóm het) – die titels van hoofstukke en afdelings, die omvang van die inhoud, veranderende toon, illustrasies, sinspelings, dubbelsinnighede, grappies sowel as die koppelende, omswerwende skryfstyl – dra alles tot hierdie kompleksiteit-as-weerstand by. (Die vele ‘onnodige’ voetnote is byvoorbeeld soos vluglyne uit die tesis wat keer dat die tesis in homself gevange raak.) Neologismes, idiosinkrasieë, hiperboliese uitsprake, en sinspelings is dus nie net pure selfbevrediging nie, maar skep ‘n veelvoud nuwe konsepte en denkgereedskap wat Identiteitskategorieë kan open. Daarom sal ek ook akademiese taal met poëtiese taalgebruik kombineer, sowel as met selfbesinning, wat teorie na ‘n sone buite homself, wat die skrywer insluit, verskuif.]

Die ‘ingepalmde’ tesisvorm is as grondboek gekonseptualiseer,²⁵ wat in grondlae eerder as hoofstukke geskryf is. Die lae is op laterale wyse verbind en stuur ook verbindings vorentoe en agtertoe na mekaar en na die buitekant van die grondboek. Hierdie lae het elk ‘n relatiewe eie karakter, na gelang

²⁴ Dit is ‘n belangrike punt. Ek probeer nie die vorm van die tesis verander (en dus ‘n representasie daarvan maak) om my inhoud voor te stel, soos om nie ‘n tesis in handig nie, dit te verbrand, dit dramaties in kostuum voor te dra, of dit in konsertina-vorm ‘risomaties’ oor verskillende kamers van die Kunsgebou te laat uitrân nie. Hierdie (én ander) opsies is oorweeg dog verwerp, omdat dit representasioneel raak (dit beeld of voer die tesisnavorsing uit, terwyl ek alle aansprake op ‘uitvoering’ verwerp.)

²⁵ Die grondvorm self sowel as die name van die lae het eintlik hul bestaan te danke aan ‘grondmusiek’ – ‘n vorm van elektriese musiek wat ek en Duard Steenkamp lank gelede ontwikkel het, met die verskillende lae wat verskillende tempo’s of slae per minuut verteenwoordig. Dieselfde snit kon dus stadiger of vinniger gespeel word om in een van die vyf subgenres of style te pas (van voorgrond tot agtergrond). Die projek was kortstondig, maar het onvergeetlike treffers soos “Grondilum”, “Uiegrond” en “‘n Historiese Fondament” opgelewer.

van die relatiewe diepte en van wat met die inhoud van die laag ooreenstem. So is elke laag ook voorsien van 'n titel en voorbladtekening as deel van hierdie konseptualisering: “Voorgrond: Weesins” handel oor die werklikheid, kompleksiteit, syn, betekenis, ensovoorts. Dit heet “voorgrond” omdat syn (ons wese) alles altyd (in eksistensiële sin) voorafgaan. “Bogron: Die Toestand” handel oor die Staat – die Toestand van die sisteem wat bogronds (sigbaar en werklik, maar ook dominant) werk. “Binnegrond: Buitekante” handel oor anargie en anargisme, en die verhouding met nierepresentasionaliteit. Anargie is 'n ‘nulpunt’; die sogenaamde swart middelpunt; die nie-representasionele intermezzo waar dinge spoed optel en met die buitekant van die Staat verbind. (Tog is daar nie een nie, maar baie buitekante.) “Ondergrond: Plan/Kaart” (wat natuurlik op ‘*underground*’ sinspeel) verwys na daardie praktyke van die buitekant wat die ondergrond vir die bogron uitmaak – die onsigbare lekplekke en vluglyne uit die Toestand wat 'n kaart van ons begeertes is en wat ek as 'n plan of taktiek van ‘weerstand’ bespreek (ook met verwysing na die topografiese praktyke in dié laag). “Agtergrond: Gevolgtrekkings” is die laag agter alles (dus voor én na), omdat hierdie gevolgtrekkings deur middel van terugvoering die proses aanhoudend aanvuur en nie eers ná die tyd gemaak word nie. Die gevolgtrekkings dien dus terselfdertyd ook as 'n tipe konteks vir die tesis. Ons is nou nog op die ‘Graslaag’, wat afgesny moet word om by die grond te kom. Die grond self is 'n metafoor vir die aarde en die mens se verhouding daarmee²⁶ – dit wat ons probeer besit en afbaken, maar wat altyd ontsnap; dít wat onder alle Erwe uitloop en hul oortollig verklaar. Dit is die grond waarin sowel die ‘risoom’ as die wortels van die boom groei. Die kwessie van grond weier om te wyk.²⁷

Die leser moet dan hierdie grondboek as 'n mondelinge lesing oor die grond benader om in die wording daarvan te kan deel. Eweneens moes ek deel in die wordende filosoof-spreker-profeet – die wordende Sartre, die wordende Deleuze, die wordende Nietzsche, die wordende rewolusionêr – vir die teorie om te werk. Al klink dié lesing soms na 'n grootse metateorie oor alles, of asof ek Dinge Uitgepluis het, is dít geensins die geval óf my bedoeling nie, maar bloot die gevolg van my noue persoonlike betrokkenheid by die teorie. Dit is slegs my opinie en een beskouing van dinge, en ek erken dus die geedeeltelikheid van my (maar daardeur ook alle) insigte. As die leser dus op gruwelike veralgemenings, ongegronde opinies en suiwer retoriek afkom, onthou dat ons hier met 'n grondliggende ‘fenomenologiese’ ondersoek te doen het. My eie eerstepersoonservaring en indrukke van dinge is dus relevant en nodig.

Voorts, terwyl konvensionele tesse in die Visuele Kunste gewoonlik visuele voorbeelde of kunspraktyk as uitgangspunt het (of minstens deurentyd na voorbeelde verwys), duur dit 'n hele ruk voordat hierdie skrywe by ‘kuns’ en ‘visuele voorbeelde’ kom. Die redes hiervoor is legio en het

²⁶ Dit verwys dus na Deleuze & Guattari se geofilosofie (soos ontwikkel in *Capitalism & schizophrenia* (1984; 2003). Geofilosofie verskuif die humanistiese klem van eksistensiële fenomenologie na die baie wyer veld van komplekse sisteme, sodat ‘die mens’ beskou kan word as onlosmaaklik deel van die baie groter materiële prosesse van die aarde en die kosmos. Sien in hierdie verband Bonta & Protevi (2004).

²⁷ Die rede vir al die neologismes en benamings is egter te veel om hier te noem. Die leser moet die teks dus op 'n poëtiese manier benader en die verbindings, ‘dubbelsinnighede’ en sinspelings toelaat om hulself te vestig. Die rede vir die tsesititel sal ook in die laaste laag bekend gemaak word.

weereens te doen met die aard van my projek en die teorie wat ek gebruik. Omdat die teorie waarmee ek werk en die projek in die geheel ten ‘doel’ het om kuns na ’n aktiwiteitsveld te laat oopmaak, en die aktiwiteit van teorie so ’n belangrike komponent van daardie proses is, konsentreer ek hoofsaaklik op ’n teoretiese bespreking van teorie in plaas van ’n ‘verduideliking’, ‘verdieping’ of regverdiging van kuns aan die hand van teorie (wat sou neerkom op presies die representasionele aannames en Werklikheid wat ek deurentyd kritiseer). Die tesis moet dus op dieselfde manier gelees word as enige ander praktiese werk wat ek in die projek produseer; as iets wat gemaak is, i.e. die praktyk van denke. Ek wou dus iets van daardie teorie- of denkproses in die skrywe weergee en my praktyk aan ’n hele veld van denke koppel wat daaroor, daardeur en daarmee saam in die aktiwiteitsveld werk. Ek volg dus amper die ‘omgekeerde’ van ’n gewone tesis: In plaas daarvan om dinge in die wêreld aan die hand van kuns te ondersoek, ondersoek ek kuns aan die hand van ’n netwerk dinge aan die buitekant van kuns. ’n Mens kan immers nie kuns met nóg kuns verander nie, net soos wat politieke probleme nie met nóg politiek opgelos kan word nie ...

Daarom het ek ook ‘Kunsteorie’ of ‘Kunsdiskoers’ as teorie vermy en by filosofie (kleinletter) gehou. ‘Kunsdiskoers’ in die geheel bly vasgevang in Representasie, en beaam die bevooroordeelde, unieke ‘Visuele’ posisie van ‘Visuele Kuns’. Deur sy afhokking van Kuns en propagering van Representasionele denkgewoontes, werk dit my projek juis teë. Deur sigself ook op hierdie manier van filosofie te verwyder, raak ‘Kunsdiskoers’ al hoe meer afgeplat, oppervlakkig en oortollig. Dit gebruik filosofiese idees, maar weier om krities-filosofies daarmee om te gaan en ontken dan Filosofie omdat dit ‘nie-Kuns’ is. Daar kan met sekerheid gesê word dat ‘Kunsdiskoers’ ’n area van oorbodigheid geword het. Die tekort aan ernstige filosofiese gesprek oor Kuns en die werklike rol daarvan in alle ander lewensprosesse stuur op ’n soort krisis af. Begrippe, selfs ‘basiese’ begrippe (soos ‘representasie’), word links en regs sonder veel nadenke gebruik en op gans ander maniere verstaan as in die filosofie, waar daardie idees hul oorsprong het.²⁸ Die gevolg is eindelose verwarring en frustrasie, wat van ‘Kuns’ en ‘Kunsteorie’ ’n swart gat maak. Weens dié begripsgat skenk ek dus baie aandag aan verduideliking en begripsopklaring, want as ek sekere dinge nie deeglik (filosofies) verduidelik nie, het die tesis in die geheel nie sin nie.²⁹ Teorie oor ‘Kuns’ of die ‘Visuele Aspekte’ van dinge kon my onmoontlik die soort gereedskap bied wat ek verlang het,³⁰ en dus het dit kortom eenvoudig op alle maniere net meer sin gehad om hierdie dominante diskoers wat Kuns so ’n onreg aandoen te verwerp en by filosofie te hou. Kuns kan net baat vind by filosofie: Die kunsmatige

²⁸ Dat mense teorie op ’n sekere manier verstaan (of liever verkeerd verstaan), moet op sigself beskou word as ’n effek van die sisteem wat ek kritiseer: Hoe konsepte en teorie in die akademiese masjien geassimileer word, veral in diskoers oor ‘kuns’ of ‘visuele studie’, is deel van groter institusio-ontologiese effekte. Ons kan nie hierdie verhoudings ignoreer nie.

²⁹ Omdat Deleuze & Guattari se bespreking so verspreid is dat mense nie altyd weet waaroor hulle praat nie, sien ek ook hierdie verduideliking as ’n kompakte aanbieding daarvan wat nie net op sekere los begrippe soos ‘risoom’, “Body-Without-Organs”, ‘nomadiese denke’, ensovoorts konsentreer en so die kern miskyk nie. Dit is dus nie soseer ’n kritiese omgang met Deleuze & Guattari nie, maar ’n beskrywing en gebruik daarvan.

³⁰ Kunsdiskoers het byvoorbeeld weinig te sê oor die ontologie van kuns: Wat is kuns? Nie wat kom in aanmerking as kuns nie, maar wat is die aktiwiteit van kuns? Hoe is dit? Hoe kan dit wees? Dít het daarmee te doen dat Kunsdiskoers vasgevang is in Representasionele, analogiese ontologieë wat die diskoers daaroor tot die epistemologiese veld beperk.

skeidings tussen kunstenaar en filosoof (verbeeld in uitsprake soos dat filosowe nie goeie kunstenaars uitmaak nie) weerhou ons almal van nuwe leefwêrelde. Ek is oortuig dat die kunstenaar altyd 'n soort 'praktiese' filosoof is en omgekeerd – die wordende filosoof-kunstenaar of kunstenaar-filosof; die meganis, wetenskaplike en speurder wat met sy gereedskap kan vernietig én bou. Die filosoof met die hamer. Die kunstenaar met die geweer. 'n Spesialis van niespesialiteit.

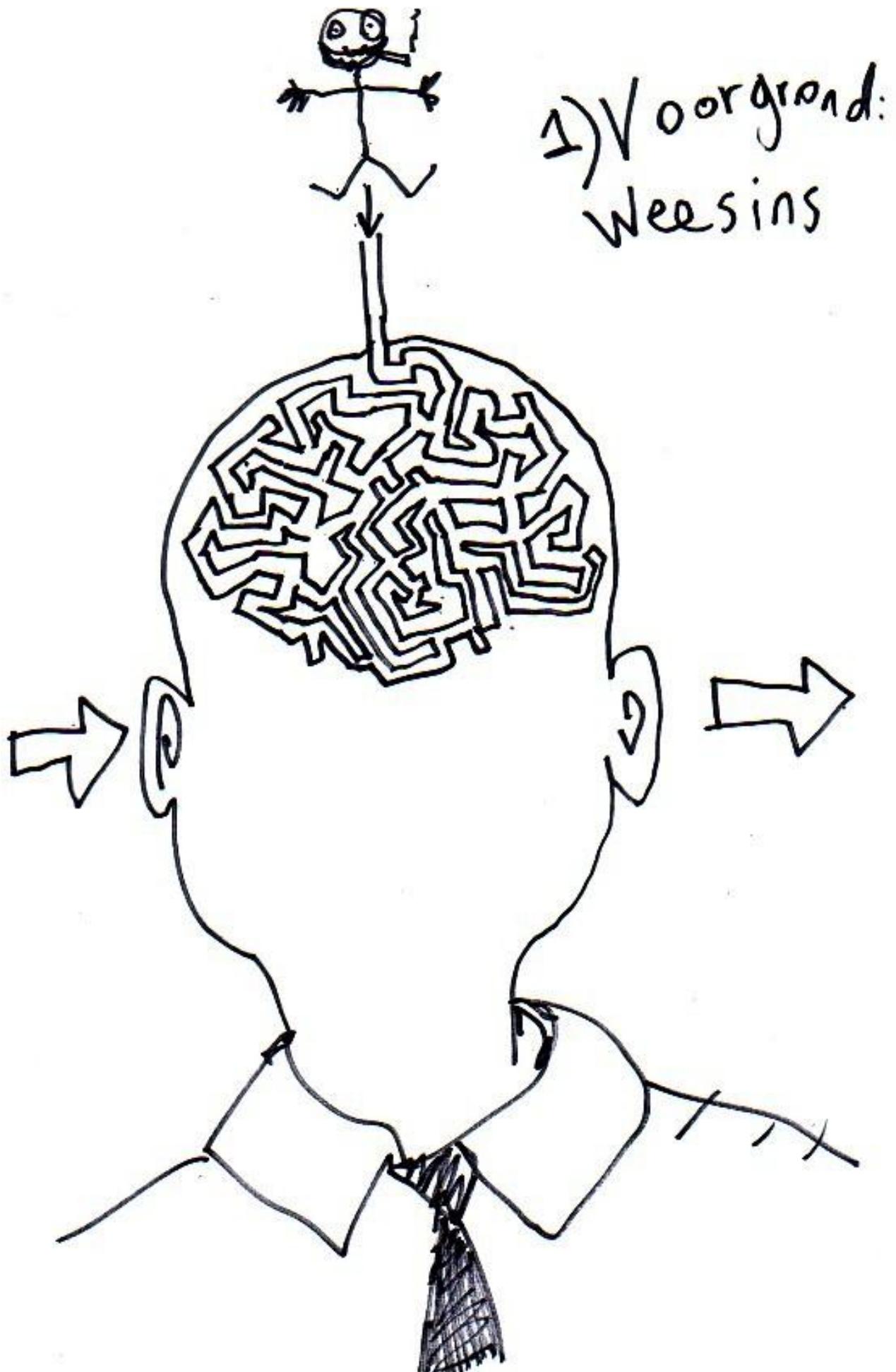
Laastens is daar die kwessie van die 'relevansie' van hierdie skrywe vir die 'Suid-Afrikaanse konteks' (of deesdae liever vir 'Afrika'). Hierop gaan ek nie in nie om redes wat ek in die laaste hoofstuk probeer bespreek. Ek volstaan in dié stadium daarmee dat ek hoop om eerder te wys hoe dit wat ek voorstaan altyd relevant is, ongeag wie of waar jy is; 'n ander manier van omgang met kuns en die werklikheid bly relevant en van waarde. Die leser moet dus nie 'n analise verwag van hoe my werk byvoorbeeld sekere Suid-Afrikaanse 'kwessies aanroer', die 'gemeenskap' polities help 'bewus maak', of 'weerstand deur kuns' voorstaan nie,³¹ maar moet eerder uit hierdie 'politieke' sone weg-beweeg. Dit gaan nie om aktivisme nie, maar om aktivering.

Hierdie tesis is natuurlik in baie opsigte gebrekkig: Die betoog is vol gate en onvoltooidhede, en die omvang hopeloos te groot vir die vereistes van die graadprogram, met die gevolg dat baie afdelings verkort of vervlak moes word.³² Dit is egter 'n onvoltooide en onvoltooibare prosesprojek, en moet dus nie as 'n eindproduk of momentopname van 'n proses in aksie benader word nie, maar as 'n direkte koppeling aan 'n proses in aksie. Ek sit dus hierdie dis voor presies soos wat dit is: 'n stotterende, gebrekkige, gedeeltelike, onvoltooide, mutante variasie van vorm en materie, inhoud en uitdrukking, wat deur die blote feit dat dit gelees en verwerk kán word, tot ver buite 'tesisland' relevant is: Dit is deel van 'n hier en nou wat van die lewende, komplekse bestaan van álle dinge getuig; 'n totale proses waarvan die ongelooflikheid ons elke oomblik direk in die gesig staar, maar wat ons keer op keer opsystoot vir 'die Werklikheid' soos dit aan ons verkoop word: Ek is, jy is, dinge is maar soos dit is ...

Omdat hierdie 'hier en nou' altyd die ervaring van die tussenin is, maar dit ál plek is waar ons werklik kán begin, kan ons net in die middel begin. En ons kan dít nie eens begin besef sonder om reeds deel te wees van 'n núwe middel wat ons uit onself trek nie – réeds op die weg te wees nie. Ons lei egter aan 'n bestaan wat totaal blind vir sy eie weg is, sodat ons tevergeefs aanhou om óp te hou stap, in die hoop dat ons dat ons dalk tog hírdie keer régtig die begin of die einde êrens op die horison sien. Maar dit gebeur nooit nie, en uiteindelik beswyk ons aan ons eie rigting-drogbeelde – oorweldig en vernietig deur die Niks wat ons gevind het. So, kom ons begin om áán te hou. Hier.

³¹ Alhoewel daar in die konteks van protesoptogte, ensovoorts interessante kreatiewe/'kuns'-bydraes gemaak is, is dít nie die hoofsaak van hierdie skrywe nie. Ek staan egter nie 'n eenvoudige egoïsme of individuele anargisme voor nie. Deel van Deleuze & Guattari se filosofie is die opheffing van die individuele en kollektiewe onderskeid. Dit gaan net oor die erkenning daarvan dat ek nie ander mense/die wêreld se probleme kan oplos nie. Enige sodanige situasie impliseer 'n verhouding van subjek-objek (ondanks my respek vir die gemeenskapsprojekte wat mense op tou sit). Ek kan bloot nuwe situasies vir myself skep wat daardie verhoudings vernietig en ander tot stand bring. Ek kan nie ander mense na my wil buig nie.

³² Ek was byvoorbeeld genoop om Marcell Mauss (2002) tot 'n voetnoot te beperk, hoewel hy 'n hele hoofstuk werd is. Ek het ook Taoïsme en die spirituele sy van hierdie hele projek slegs baie vlugtig aangeroer.



In hierdie laag probeer ek die idee van 'n Representasionele Werklikheid – wat buite sosiale produksie lê – ontwikkel, bevraagteken en kritiseer deur eerstens aan te voer dat 'die werklikheid' altyd 'n konstant sosiaal geproduseerde kompleksiteit is waarin die verbeelding en beelde 'n ontologies konstitutiewe rol speel. Die konsep van representasie (kleinletter; model van betekenisopwekking) word daarna bekend gestel en gekritiseer vanuit kompleksiteitsteorie en poststrukturalisme, wat albei nie-representasionele sisteemmodelle voorhou. Ek voer aan dat die meeste poststrukturele kritiek op representasie egter in Representasie (hoofletter; dit wat 'veroorzaak' dat ons oor betekenis in terme van Be-tekening³³ dink) vasgevang bly, omdat dit hoofsaaklik epistemologiese kritiek is, en met ander woorde aanneem dat die probleem van representasie beperk is tot die vlak van kennis/beskrywing van die Werklikheid. Hierna volg dus 'n kort inleiding tot Deleuze & Guattari se nie-representasionele ontologie as 'n poststrukturalisme wat die beste vanuit kompleksiteit verstaan kan word, en wat Representasiekritiek tot 'n ontologiese vlak voer.

“Wanneer ek 'n woord gebruik,” sê Oompie Doompie taamlik snedig, “dan beteken dit wat ek wil hê dit moet beteken – niks meer nie en niks minder nie.”

“Die vraag is,” sê Alice, “of jy woorde *kan* dwing om soveel verskillende dinge te beteken.”

“Die vraag is,” sê Oompie Doompie, “wie baas is – dis al.” (Carroll 1968:83).

1.1. Probleemstelling: Hoekom is ons hier?

Hierdie vraag is 'n koffervraag.³⁴ In die ruimste sin beteken dit natuurlik: ‘Hoekom bestaan ons?’, maar dit is nie wat ek bedoel nie. Ek wil eerder weet: ‘Hoekom is ons *hiér*?’, met ander woorde: Van al die ‘plekke’ waar ons moontlik kón wees, hoekom *hiér*die leefwêreld of lewenskonfigurasie? Dan ook – wat doen ons werklik hier? Van ál die aktiwiteite en dinge wat 'n mens kan doen, waarom *dít*? Wat is dit waaraan ons ons tyd hier bestee, en hoekom? Dit is ook nooit net ek ‘hier’ nie, maar altyd ‘ons’, want ons is meer as een. Wat is dus die verhouding tussen die ‘hier’, die ‘doen’ en die ‘ons’?

‘Waarom is ons hier?’ impliseer natuurlik ook 'n vorm van kritiek of weerstand teen daardie ‘hier’ – 'n stilstaan en rondkyk in die verloop van dinge (Hoekom is ons nie *êrens* anders nie? Hoekom doen ons nie iets anders nie?). Ek impliseer dat dit behoort bevraagteken te word én dus dat dit *nié* gedoen word nie. So, hoekom word dit nie gedoen nie? En het *dít* iets te doen met die einste ‘hier’, en wat ons hier doen of hoe ons dit ervaar? Want die meeste mense beskou die werklikheid as 'n gegewe – 'n werklikheid wat die individu leer wórd om dit te kan konfronteer. Die ‘doen’ is dus 'n reeks reaksies op, interpretasies van, kompromieë met, aanpassings aan, stryde teen 'n werklikheid wat *réeds* daar is

³³ ‘Signification’.

³⁴ Na aanleiding van Oompie Doompie se begrip van die ‘kofferwoord’ in André P. Brink se Afrikaanse vertaling van Lewis Carroll se *Through the looking glass* (Carroll 1968:85). Oompie Doompie verwys na woorde met veelvoudige betekenisse (of waaraan hý nuwe betekenis gee): “‘Jy laat een woord darem heelwat beteken!’ sê Alice nadenkend. ‘Wanneer ek 'n woord soveel werk laat doen,’ sê Oompie Doompie, ‘dan betaal ek hom gewoonlik meer.’” Die betekenis van 'n koffervraag kan dus op dieselfde wyse ‘uitgepak’ word. ‘Koffervraag’ is natuurlik op sigself 'n kofferwoord – dit is nie net 'n vraag wat méér vrae laat ontstaan nie, maar 'n vraag waarmee 'n mens op reis kan gaan, dinge kan agterlaat, kan vlug; 'n draagbare gereedskapskis van 'n nuwe pad inslaan. Later in hierdie hoofstuk gee ek dan juis aandag aan hierdie ‘oopmaak’-aard van betekenis skep en vrae vra (die generatiewe, eerder as afbakende, prosens van bevraagtekening in die vorm van kritiek op Representasie).

(vandaar die gesegde ‘dit is nou maar soos dit is’). Andersins word dit as ‘normaal’ beskou – dis hoe dit behoort te wees, omdat dit natuurlik die beste is vir ‘ons’ (‘Hoekom anders sou ons dan hier wees?’ of ‘Wat anders?’). Wat ‘ons’ egter betref, is dit net ‘ek’ wat bestaan – ‘ek’ teen die ‘harde werklikheid’.³⁵ ‘Hier’ (noem dit maar die ‘alledaagse’) is dus die ruimte waarin ons om een of ander rede nie die produktiewe verhouding tussen ons ‘hier’ en ons ‘doen’ kan insien nie. Weereens egter: Hoekom nie? Wat maak dit ‘die werklikheid’? En kan dit anders? En indien wel, hoe?³⁶

Dit lyk dus na ’n goeie plek om die koffervraag te begin beantwoord – ’n kritiek op die ‘werklikheid’ deur die ‘normale’ veronderstellings daarvoor as’t ware te deaktiveer en sodoende tot ’n ander begrip daarvan te kom.³⁷ Ek probeer hierdie deaktivering doen aan die hand van twee begrippe, naamlik verbeelding en rewolusie. Dié begrippe sal deur al die lae syfer. Omdat ons verstaan van hierdie begrippe (sal ek betoog) veral deel is van die ‘hier’, kan die heromskrywing daarvan ons help verstaan hoekom ons ‘hier’ is, en terselfdertyd daardie ‘hier’ begin verander. Kom ons begin by verbeelding.

1.2. Werklikheid en verbeel[d]ing – ’n beeldebestaan

Volgens die *Verklarende handwoordeboek van die Afrikaanse taal* is verbeelding die “vermoë om jou iets voor te stel wat *nie tas- of sigbaar is nie; fantasie, voorstellingsvermoë*” (1994; my kursivering). Dit is dus die “faculty of image production (or the mental arena in which images appear)” (Thomas 1999:207–208), waar ’n geestesbeeld gedefinieer kan word as “quasi perceptual experience: experience *that significantly resembles* perceptual experience (in any sense mode), *but which occurs in the absence of the appropriate external stimuli for the relevant perception*” (Thomas 1999:209; my kursivering).

Op die oog af is daar niks fout met hierdie stellings nie: Die verbeelding is ’n tipe voorstellingsvermoë wat beelde ‘in die kop’ of ‘in die verbeelding’ opwek, en wat anders ervaar word as dinge wat ‘direk’ ervaar word, maar baie ‘soos dit is’. In ons ervaring moet ons bewussyn tussen die twee kan onderskei, sodat ons nie die voorstelling as die werklikheid beskou of andersom nie. Ons moet met ander woorde weet na watter kant toe die ooreenkoms lê. Dit het tog sin: Die verbeelding is nié die werklikheid nie, juis omdat dit die verbeelding is.

³⁵ In Afrikaans verkap die woord ‘werklikheid’ reeds die verhouding tussen die ‘hier’ en die ‘doen’: Ons werklikheid is werk, en werk maak die werklikheid uit. (Ons sal later sien hoe die Engelse “real” ’n soortgelyke waarheid verkap.)

³⁶ Die alledaagse, werklike ‘hier’ kan nie gekritiseer word as dit nie die doel is om dit ook te verander nie (Debord 1961:s.p.).

³⁷ Begrippe is soos bakstene (Massumi, in Deleuze & Guattari 2003:xii). Dieselfde baksteen kan gebruik word om die huis te bou of die baas mee te gooi, of albei. Begrippe (en dus taal) impliseer ’n gebruik, ’n noodwendige pragmatiek. Deur ’n konsep anders te definieer, dit anders te gebruik, is die eerste stap om daardie konsep te kritiseer, of liever, te kritiseer waarvoor die konsep gebruik word, waarin dit instrumenteel is, en kan, anders gedefinieer, tot die ‘vernietiging’ of ‘uitwissing’ daarvan lei. (Ons sal dit met die begrippe ‘verbeelding’ en ‘representasie’ teëkom.) So ’n opvatting kyk egter steeds die kern mis: Die begrip kan nie ‘uitgewis’ word nie – dit is op sigself ’n punt van transformasie. Dit is nie ’n ‘iets’ nie – dit is ’n stel omstandighede (Massumi, in Deleuze & Guattari 2003:xii) en gebruike (dit hou op bestaan slegs as dit ophou gebruik word, vir watter ‘doel’ ook al). Ons weet dus nou nie meer wat die probleem is nie: dit waarvoor die begrippe gebruik word, of die feit dat om as sulks gebruik te word, ons dit eers as ’n ‘ding’ of gegewe moet beskou? Wat dus met die bevraagtekening van ’n begrip (soos ‘werklikheid’) gekritiseer word, is dan nie net daardie begrip of konsep of selfs die gebruik daarvan nie, maar uiteindelik die idee van ’n ‘begrip’ self as iets met ’n subjek en objek, ’n vorm en inhoud.

Hierdie ‘normale’ begrip van die verbeelding definieer dit egter altyd as negatief (aan die hand van wat dit nie is nie); as die ‘skep’ van iets (’n voorstelling, beeld of kopie) by gebrek aan die ware jakob (die ding, of ten minste die idee van die ding).³⁸ Dit boots iets na wat nie ‘daar’ is nie, en gevolglik is die afbeelding self in ’n groot mate nie ‘daar’, met ander woorde werklik, nie.³⁹ Die verbeelding word dus as ’n tekort aan werklikheid omskryf. Daardie tekort word egter deur die verbeelding geproduseer (as ’n beeld of voorstelling), sodat ‘tekort aan’ ‘verlies van’ word! ‘Voorstelling’ word produksie van verdigsel en leuen: Die verbeelding is dus nie net ’n tekort aan werklikheid nie, maar meng in met ons vermoë om ‘in die werklikheid’ te leef, en gee aanleiding tot allerhande illusies en delusies.⁴⁰ Deur die verbeelding op ’n negatiewe wyse van die werklikheid te onderskei, word ons gou negatief oor die verbeelding. Hoe het ons dus van ‘blote’ voorstelling (wat heel nuttig kan wees) by onnodigheid en ongewenstheid uitgekom? Iets baie eienaardig is hier aan die gang, en ek wil graag toon hoe hierdie ‘verskuiwing’ nie twee aparte begrippe van ‘die verbeelding’ behels nie, maar noodwendig op mekaar volg. Hulle is deel van dieselfde denkeketting.⁴¹

Voordat ons egter na hierdie spesifieke denkeketting kyk, wil ek hierdie negatiewe begrip van die verbeelding (en dus ook van die denkeketting waarin dit omvat is sowel as ‘die werklikheid’) problematiseer by wyse van intuïtiewe waarnemings van waar oral die verbeelding in ons ‘werklike’ leefwêreld ’n rol speel buiten om niewerklikheid te produseer (soos gevleuelde perde en gruwelike selfdelusies).

Die verbeelding as ‘voorstellingsvermoë’ het natuurlik sy oorsprong in die bewuste verwerking van, en interaksie met, ‘die werklikheid’: Geheue, besluitneming (voorstelling van potensiële scenario’s of reaksies), taalgebruik en -begrip⁴² wentel alles om beeldgebruik. So ook ons ervaring van subjektiwiteit (selfbeeld) en jou begrip van jou sosiale kring, ‘jou’ dorp, ‘jou’ land, ‘die wêreld’ – alles beelde en beeldnarratiewe waarmee en waardeur ’n mens jou hele lewe leef (bewus óf onbewus).⁴³ Ook ons emosionele en geestelike vermoëns – enige vorm van empatie, alle menseverhoudings, godsdienste en morele oortuigings – is onlosmaaklik aan beeldproduksie en -herkenning gekoppel.

³⁸ Die veronderstelling hier is natuurlik dat ons persepsies van dinge die ‘naaste’ aan die werklikheid is – of ten minste ’n (meer) akkurate vertolking daarvan.

³⁹ Ons veronderstel dus baie naïef dat die werklikheid die model is, en die beeld die kopie, en nie andersom nie! Tog kan ons nie ’n blote inversie toepas nie, want die verhouding is baie meer kompleks as dit.

⁴⁰ Vandaar gesegdes soos ‘Jy verbeel jou net, man’, ‘Dis alles net jou verbeelding’, ‘Wees ’n slag realisties’ en natuurlik ‘Wie gaan daarvoor betaal?’

⁴¹ ’n Denkpatoon wat terselfdertyd vasmaak én vasmak is. In Engels kry ons die uitdrukking “chain of thought”, en ons sal later sien presies hóé gepas dit is. Dit verklar die ware werking van denke (soos baie woorde die waarheid verklar), en is nóg ’n kofferwoord: Ons beskou denke as ’n ketting wat van een punt na ’n ander beweeg (byvoorbeeld “I don’t quite follow your chain of thought”), maar dit is ook ’n ketting wat denke self en die mens aan mekaar bind.

⁴² Om hoegenaamd ’n begrip in ’n taal te verstaan en te gebruik (of enige ander stelsel van tekens, soos Wiskunde), moet ’n mens die beeld van die ‘betekenaar’ in jou kop oproep. Dit geld natuurlik ook op die vlak van individuele letters en klanke, en nie net woorde en konsepte nie. Dus, elke keer wat ’n mens lees, ’n gesprek voer, ’n padteken interpreteer, ’n argument saamstel, ensovoorts, moet die verbeelding gebruik word. Om hierdie paragraaf te lees en te dink aan al die plekke waar die verbeelding ’n rol speel, verg op sigself verbeelding.

⁴³ ’n Mens weet nie regtig hoe enige van hierdie dinge ‘in werklikheid’ is nie (jy is immers grotendeels blind vir jouself). ’n Mens sien net dele daarvan, en die ‘geheel’ is altyd ’n beeld in die verbeelding (dit geld argumentshalwe ook vir die dele self...). Tog is dit wat mense leef en wat ‘hier’ is: ’n ‘geprojekteerde’ beeld van hoe ons dink dinge is. In reaksie op hierdie beelde skep ons ánder beelde, byvoorbeeld rolle wat ons dink ons die beste in die wêreldbeeld sal ‘pas’. Dus is daar gevolge waaraan niemand gedink het nie (sien Wolfe 1998:72–78). Hierdie beelde hoef egter nie bewus ‘nagevolg’ te word om as beelde te funksioneer nie (en word ook gewoonlik nie nagevolg nie) (Thomas 1999:209).

Ons vermoë om die materiële wêreld ‘op te werk’ (Marx 1844, in Baxandall & Morawski 1977:51) – dit wil sê om ons fisiese leef- of bestaanswêreld, die ruimtes en objekte daarin te produseer (wat op hulle beurt gebruik word om die wêreld te omvorm en verdere moontlikhede van produksie te bied), berus hoofsaaklik op verbeeldingsvermoë. Alles wat die mens gemaak het, en nog sal maak, het sy ‘oorsprong’ in die verbeelding, of moes een of ander tyd daardeur gegaan het. Kyk om jou: Omtrent alles wat jou fisies omring, is uit iemand se verbeelding gerealiseer.⁴⁴

Hierdie ‘fisiese’ veld van dinge bevat, produseer of word geproduseer saam met ’n hele veld van ‘niefisiese’ gereedskap – ’n hele beeldeveld wat as werklikheidsmanipulasies van ’n ‘simboliese’ aard beskou kan word en wat terselfdertyd abstrak én konkreet is. Ons het hier te doen met semiotiese sisteme waarin en waarmee fisiese produksie werk en gereguleer word, byvoorbeeld die ekonomiese sisteem of spesifieke kulturele gebruike (soos die skool-beroep-aftree-sisteem of die kind-tiener-volwassene-sisteem). Deel van hierdie ‘niefisiese’ opwerking of verbeeldingsveld is natuurlik ook die modellering van al hierdie sisteme – alle vorme van teorie en wetenskap.⁴⁵

As ons ál hierdie dinge in ag neem, wil dit voorkom of die verbeelding, in plaas van ’n byproduk van die bewussyn, ’n kinderagtige oorbodigheid of ’n tekort aan die werklikheid, eerder in ’n groot mate ons werklikheid bepaal en produseer, en ons ’n potensiële oorfloed aan werklikheid bied wat nog kán ‘gebeur’.⁴⁶ Dit is ’n positiewe begrip van die verbeelding, synde produksie self; dit wat ons toelaat om te kán skep; ons lewensaktiwiteit (Marx 1844, in Baxandall & Morawski 1977:51) wat ons van ander lewende dinge onderskei. Sowel ‘werklikheid’ as ‘verbeelding’ word deur hierdie ontologies positiewe (dus werklikheidskeppende) begrip van die verbeelding geproblematiseer, deurdat hulle ‘oor mekaar vou’. Daar is ’n konstante interaksie tussen die beelde en die werklikheid, sodat ons leefwêreld, ons ‘hier’, altyd dubbeld is: ‘halfpad’ tussen die verbeelding en die werklikheid; half fisies en half simbolies. Hierdie ‘tussenin’ kom ooreen met ’n ‘nuwe’ begrip van die beeld self, synde dit wat tussen die pragmatiese en semiotiese velde⁴⁷ lê en die twee aan mekaar verbind: Die bestaan van die beeld self is gelyktydig ‘in ons koppe’ en ‘in die dinge’, en uiteindelik word dit onmoontlik om te sê waar dit nou eintlik lê (dit word geproduseer deur ons, sowel as die dinge wat ons produseer). Die verbeelding verbeel én ver-beeld (‘maak beelde op’ en ‘sit beelde in’): Daar is beelde wat ‘net in die kop’ is, en beelde wat as ‘dinge’ (fisies én nie-fisies) in fisiese en sosiale ruimtes verbeeld is.

⁴⁴Ek bedoel nie hier dat elke ding in iemand se verbeelding uitgedink is nie. Die meeste dinge is nie so ‘ontdek’ nie, maar is eerder ‘opgebou’ deurdat veranderinge oor tyd deur verskillende mense se verbeeldings op objekte en gereedskap toegepas is. Realisasie moet verstaan word as ‘agterkom’ en ‘werklik maak’. Dus is ek nog besig om agter te kom wat ek maak terwyl ek dit maak – die verbeelding se werk lê dus nie net in die ‘beplanningsfase’ nie, maar grotendeels in die ‘uitvoering’ self.

⁴⁵Van die mees radikale (werklikheidsveranderende) verskuiwings in die wetenskap was direk te danke aan die werk van die kreatiewe verbeelding, met ander woorde denk-eksperimente en skielike oomblikke van inspirasie, wat weinig met direkte observasie te doen het (hoewel observasie altyd ’n rol speel).

⁴⁶Dit is nie dat die ‘hier’ na hierdie potensiële wêreld kan ‘oorskakel’ nie – dit is reeds daardie potensiële wêreld in transformasie. Dit is hoekom ek vroeër gesê het dat hier altyd ‘hier én daar’ is. In die toekoms sal mense met dinge (leefwêreld) vorendag kom waaraan ons nooit vandag sou kon dink nie, nes ons ‘hier’ ondenkbaar sou wees honderd jaar gelede: “Any sufficiently advanced technology is indistinguishable from magic” (Clarke, in Pratchett, Stewart & Cohen 2002:5).

⁴⁷Deleuze & Guattari (2003:60–62) noem hierdie twee prosesvelde die hand-gereedskap- (“hand-tool”) en die gesig-taal- (“face-language”) velde.

Die skeiding is egter altyd tydelik kunsmatig, omdat die spesifieke dinamiek van beelde juis is om sonder veel moeite van een vorm na 'n ander te beweeg. Daarom sal ek voortaan van die verbeel[d]ing praat om hierdie dubbele produktiewe funksie in teenstelling met die negatiewe 'verbeelding' uit te lig. (Let op hoe dit van 'n 'ding' of punt van passiewe nabootsing in 'n aksie verander.)

Deur die verbeel[d]ing te realiseer, is 'die werklikheid' nie meer 'n 'iets' wat ons konfronteer nie, maar 'n reeks veranderende verhoudings wat ons verbeel[d]; wat ons aanhou doen én kan verander. 'Die werklikheid' word iets uiters vloeibaar,⁴⁸ met meer moontlikhede as aktualiserings. Die sosiale werklikheid is dus niks op sigself nie (dit bestaan nie soos 'n boom of klip nie), maar is die 'totaliteit' van gesamentlik verbeel[d]e werklikheidsproduksie; die totaliteit van gewoontes, verwagtinge, oortuigings en gedragspatrone (Wolfe 1998:76) wat alles deur beelde geproduseer is en ook alles beelde produseer. Dit wil byvoorbeeld voorkom of die meeste van ons 'werklikheid' eerder die karakter van gesamentlike 'speletjies' openbaar, hoewel steeds besonder werklik, soos geld en die hele ekonomiese sisteem. Geld bestaan, maar die waarde is verbeel[d]; skuld bestaan, maar is dit 'iets'? Almal moet op 'n manier in al hierdie waardebeelde glo om 'die ekonomie' aan die gang te hou, maar ons behandel dit asof dit 'n semi-onafhanklike 'ding' buite ons is. Dieselfde geld vir lande, koshuise, instansies en 'kulture' van elke rang en orde. Hierdie dinge wat ons 'konfronteer', is nie normaal nie, maar normatief. Ons aanvaar dit as 'hoe dit behoort te wees', as vanselfsprekend, maar ons raak eintlik net gewoond aan 'n sekere stel beelde en/of verbeel[d]ings. Die mens voer dus in alle opsigte 'n beeldebestaan, en 'projekteer' homself as 'n beeld die wêreld in. Dit wil dus voorkom of die 'verbeelding' as fantasie en nuwewerklikheid ('eenhorings en maanskyn') die uitsondering is, en nie die reël nie.⁴⁹

So, hoekom reduceer ons dan die verbeelding tot wat dit nié is nie (tot nuwewerklik, maar ook tot dit wat dit in werklikheid nié is nie)? Hoekom word die verbeelding beskou as iets wat 'teen' die werklikheid werk (en dus teengewerk moet word)⁵⁰, hoewel dit altyd en oral daardie einste werklikheid produseer? Hoekom dink ons ook aan die werklikheid as iets wat dit nié is nie (nieverbeel[d]), en hoekom is dit so moeilik om te dink aan 'n ander werklikheid wat sal werk? Met ander woorde, wat laat almal

⁴⁸ Daarom is die verbeelding egter steeds uiters gevaarlik: Daar is altyd die sy daarvan wat wél die werklikheid verwring. Ons moet dus nie in nóg 'n goet/sleg-dualisme verval nie. Die gedagte is nie dat as ek my hard genoeg verbeel, ek niks sal oorkom as ek by 'n krans afspring nie, maar slegs dat die prosesse wat ons mens maak, alles verbeel[d] is ('n beeld het dalk veroorsaak dat jy by die krans afspring ...).

⁴⁹ 'n Mens sou egter kon beswaar maak dat ál hierdie funksies van die verbeelding onderworpe is aan ander prosesse, soos rede en persepsie, wat dit 'reguleer', en dat ek dus die funksie van die verbeelding verwar met wat eintlik die funksies van ander vermoëns of selfs daardie vermoëns self is (soos 'denke'). Ons moet onthou dat geen een van hierdie vermoëns (byvoorbeeld denke, logika en rede) moontlik sou wees sonder die verbeelding nie: Hulle funksies is almal onlosmaaklik verstrengel met die verbeelding, en dra gesamentlik tot produksie in die wêreld by. Persepsie is 'n lig wat op die werklikheid skyn; nie 'n spieël nie. Sodanige produktiewe, aktiewe persepsie vereis verbeelding (Thomas 1999:237). Sonder verbeelding is daar geen waarneming, begrip of ervaring nie (Giancoli 1998:2).

⁵⁰ Om byvoorbeeld die 'regte wêreld' (die beeldewêreld) van volwassenheid te betree, moet die kind die oorbodigheid van die verbeelding afskud: Die kind word van alle kante daaraan herinner dat 'dit nie vir ewig sal hou nie' en dat hy hom van alle fantasieë sal moet losmaak. Tog sien ons tekens van jaloësie op die verbeeldingsvryheid van die kind; 'n poging om dit terselfdertyd te behou en te vernietig. Ons 'beskerm' ons kinders teen 'die regte wêreld' (al is daardie beskerming op sigself geïnstitusioneel), maar beskou steeds daardie kinderdae as iets wat 'n mens móét 'prysgee' ('Geniet jou kinderdae, want dit is die laaste dae wat jy sal geniet!'). Hierdie jaloësie kom ook na vore in stellings soos 'Hy probeer uit die werklikheid ontsnap deur sy verbeeldingsvlugte' of 'Hy het uitgechicken'. Nie net word die werklikheid weereens teen die verbeelding opgeweeg nie, maar word boonop beskou as iets om uit te ontsnap! 'n Mens kry die gevoel dat die 'hier' waarin die grootmense leef, 'n tipe opoffering/straf is – 'n tronk waarin hulle hulself willens en wetens moet laat toesluit omdat dit 'nou maar so' is, maar niemand weet regtig hoekom nie. Al hierdie dinge spreek boekdele van hoe die meeste volwassenes werklik die 'werklikheid' beleef ...

saamspeel? Daar moet iets ‘hier’ wees wat ons so laat dink (en laat doen) én wat die verbeelding self kan ‘flous’, want ‘hier’ is immers ’n produk van die verbeel[d]ing (dit voer terug na sigself). Daar moet dus ’n beeld van die werklikheid wees wat homself as werklik vestig en só die verbeel[d]ing homself laat aanval as sy eie en die werklikheid se vyand – die produksie van die verbeelding (negatief) deur die verbeel[d]ing (positief). Dit is inderdaad ’n baie vreemde Toestand. Ons koffervraag is dus nou: Wat maak dat die verbeelding ‘oortuig’ is daarvan dat hy nie homself is nie, en dat hy dit ‘hier’ aanhou produseer? Ons is terug by: Wat veroorsaak die denketting?

Wat dit ook al is, dit is heel duidelik uiters kompleks. Daar is geen eenvoudige kousale verhoudings tussen ons leefwêreld, die verbeel[d]ing en produksie nie. Hierdie verhoudings is in kontak met alle ander aspekte van ons leefwêreld – denke, begeerte, produksie en bewussyn self – en is heeltyd aan ’t skuif, swerm en oormekaar gly. Ek vertoef dus ’n wyle by hierdie ‘kompleksiteit’ voordat ek die denketting self verder ondersoek.

1.3. Kompleksiteit en (nie)representasie

1.3.1. Wat is ‘kompleksiteit’?

Hoewel daar volgens Paul Cilliers (1998, en in Cilliers & Preiser 2010) geen finale Definisie vir kompleksiteit of ’n komplekse sisteem bestaan nie,⁵¹ kan ons egter ’n algemene beskrywing probeer gee van party van die eienskappe of karaktertrekke van komplekse sisteme (Cilliers 1998:2). Die vraag is dus nie ‘wat’ nie, maar ‘hoe’ is kompleksiteit/komplekse sisteme? En hoe beïnvloed dit ons modellering daarvan?⁵²

Opsommend kan daar gesê word dat komplekse sisteme deur nieliniêre interaksies of verhoudings geopen word tussen groot getalle elemente wat nie noodwendig self kompleks is nie (Cilliers, in Cilliers & Preiser 2010:4). Die effekte van enige van hierdie interaksies kan na hulself terugvoer en ’n inhiberende óf stimulerende uitwerking hê (Cilliers 1998:4). Só produseer dit die ontluikende eienskappe van die sisteem, met ander woorde die ‘hoërorde’-eienskappe wat van die sisteem maak wat dit is (Cilliers, in Cilliers & Preiser 2010:4). Enige verandering in die verhouding tussen die elemente verander dus die sisteem self. Aangesien die sisteem dus daardie veranderinge in verhoudings is, verkeer dit in ’n konstante toestand (eintlik ’n oop-stand) van transformasie of nie-ewewig. ’n Ewewigspunt beteken ’n stagnering in die sisteem se vermoë om op die omgewing te reageer en sigself te reël of daar te stel; dit impliseer dus die dood van die sisteem (Cilliers 1998:4). Omdat dit uit verhoudings tussen komponente van die sisteem spruit, manifesteer kompleksiteit op die

⁵¹ Kompleksiteit’ is niks op sigself nie. Dit is ’n produk van interaksie tussen komponente, en kan dus nie deur ’n *a priori*-definisie omskryf word nie (Cilliers 1998:2). Dit bestaan slegs na aanleiding van/as ‘eenskap’ van ’n gegewe sisteem.

⁵² Begrip en modellering gaan hand aan hand: Ons kan nie iets verstaan sonder ’n tipe model (’n tipe denkbeeld) nie. Enige begrip impliseer een of ander model. Trouens, ‘begrip’ self is ’n model (net soos ’n woord ’n model is). Dat ons modelle moet gebruik, word nie betwyfel nie; die verhouding tussen daardie modelle en die werklikheid (en die modelle as werklikheid) moet begin bevraagteken word. Modelle kan nooit die kompleksiteit van die sisteem bereik nie (en steeds ’n ‘model’ wees nie), hoewel ‘kompleksiteit’ self ook net ’n model is ...

vlak van die sisteem self: Daar is niks onder (’n bron) of bo (’n metabeskrywing) die sisteem wat die wese van kompleksiteit kan vasvang nie (Cilliers 1998:4–5). Kompleksiteit moet egter nie met ‘gekompliseerd’ verwar word nie, terwyl die skeiding tussen ‘kompleks’ en ‘eenvoudig’ ook nie altyd so duidelik is as wat ons dalk dink nie (Cilliers 1998:2–3).⁵³

Hierdie eienskappe van komplekse sisteme gee daaraan twee onmisbare, interafhanklike vermoëns, naamlik ‘representasie’ (dat inligting iets vir die sisteem moet ‘beteken’)⁵⁴ en selforganisasie (dat die sisteem ‘sy eie reëls maak namate dit vorder’) (Cilliers 1998:10–12). Omdat selforganisasie en betekenisgeving intiem in komplekse sisteme aan mekaar verbind is, en dit die gevolg is van die verhoudings tussen elemente, kan daar nie ’n eksterne of interne sentrum van beheer of ‘ontwerper’ wees (’n betekenis of betekende) wat van die sisteem maak wat dit is nie: Die sisteem maak van homself wat dit is. (Dit behoort duidelik te wees dat die sisteem homself slegs kan reël indien dit inligting iets kan laat ‘beteken’, en vir inligting om iets te kan ‘beteken’, moet die sisteem homself reël. selforganisasie IS dus ‘representasie’.)

’n Goeie voorbeeld van ’n komplekse sisteem is die breinomgewingsisteem (Cilliers, in Cilliers & Preiser 2010:4): Bewussyn ‘verskyn’ vanuit die interaksies tussen groot getalle neurone in die brein. Betekenisvolle inligting van die bewussyn voer terug na die neurone (representasie), wat dan reageer met inligting wat ’n gepaste respons (indien enige) teweegbring (selfreëling). Dieselfde geld vir hoe die beelde ‘uit’ die verbeelding van groot getalle mense terugvoer na verbeelding en die gesamentlike produksie van sosiale werklikheid. Kompleksiteit is die eienskap wat ‘maak’ dat ons ’n ‘tussenin’-verbeelding bewussyn het. Cilliers (1998:2–12) noem ’n paar verdere eienskappe van komplekse sisteme, waarvan ek vervolgens twee belangrike verwante punte uitlig.

Komplekse sisteme word meestal met lewende dinge (Cilliers 1998:3) – soos die brein, sosiale sisteme, taal, die ekonomie, die verbeelding, die ekosisteem – verbind. Ons leef dus in ’n komplekse sisteem (die ‘lewende’ heelal), en bestaan self uit, en gee bestaan aan, komplekse sisteme en prosesse. Al hierdie prosesse is ‘oop’ (Cilliers 1998:4) en gevolglik is dit moeilik om te sê waar een sisteem eindig en ’n ander begin. Op epistemologiese vlak trek ons beskrywing van die sisteme meestal die grense, maar op ontologiese vlak raak sulke begrensings uiters problematies. Daar is in werklikheid geen ‘dinge’, ‘oorsake’ of ‘gevolge’ nie, maar slegs interafhanklike komplekse prosesse waarvan ons ‘hier’ deel uitmaak.

⁵³ So is ’n vliegtuig ’n gekompliseerde stuk masjinerie, maar mayonnaise is kompleks (Cilliers 1998:3). Iets wat gekompliseerd is, is uit die aard van die saak nie ‘eenvoudig’ nie, maar is nie noodwendig ‘kompleks’ nie. Gekompliseerde dinge kan baiekeer (hoewel nie altyd nie) op ’n ‘eenvoudige’ wyse verduidelik/beskryf word of akkuraat geanaliseer word, al bestaan dit uit ’n hele aantal komponente wat elkeen verskillende en gesofistikeerde take verrig (Cilliers 1998:3). Daarbenewens is party dinge wat kompleks voorkom, eintlik eenvoudig (en andersom). Hierdie onderskeid hang dikwels af van die ‘afstand’ tussen ons en die sisteem (“framing” – Cilliers 1998:3–4). Slegs ’n sekere deel van ’n komplekse sisteem, of sekere verhoudings binne daardie sisteem, kan op ’n gegewe tydstep geanaliseer word, en dus sal so ’n analise altyd verwringing veroorsaak (Cilliers 1998:3).

⁵⁴ Ons sal in die volgende onderafdeling sien hoekom ‘representasie’ en ‘betekenis’ tussen aanhalingstekens verskyn.

Omdat die kompleksiteit van die prosessisteam egter op die vlak van die sisteem self manifesteer, is elke element daarin ‘onbewus’ van die sisteem in die geheel, en reageer dit net op inligting wat plaaslik tot sy beskikking is. As elke element (of persoon) ‘gewet’ het wat met die sisteem in die geheel aan die gebeur was, sou die ganse kompleksiteit van die sisteem in daardie element teenwoordig moes wees. Dit sou óf ’n fisiese onmoontlikheid wees, óf ’n metafisiese verskuiwing noodsaak in die sin dat ’n ‘bewussyn’ van die geheel in die element ‘teenwoordig’ is (Cilliers 1998:4–5). Ons is dus in ’n groot mate op ontologiese vlak blind vir die kompleksiteit van ‘ons’ sisteem, en leef in, produseer en verbeel[d] ’n wêreld waarvan ons die presiese werking nie ten volle kan verstaan of voorspel nie.⁵⁵

Trouens, ons sukkel (doelbewus) om dinge aan die hand van hierdie prosesse te sien (Pratchett, Stewart & Cohen 2002:51–65)⁵⁶ (soos ons met die kunsmatige skeiding tussen die verbeel[d]ing en die werklikheid besef het), en dít veroorsaak vir ons allerhande probleme in die ‘regte’ wêreld.⁵⁷ Ons ‘normale’ begrip van die wêreld berus op ‘dinge’: objekte in ruimte, oorsaak en gevolge, begin en einde, essensie en onnodigheid. Ons reduceer dinge noodgedwonge om die wêreld te verstaan. Is dit egter slegs ’n gevolg van biologie of van ons ontologiese posisie in hierdie ‘komplexiteit? Het dit nie iets te doen met dieselfde denketting wat die verbeel[d]ing bind nie?

1.3.2. ‘Poststrukuralisme’ en die kritiek op representasie

Hierdie ‘onbekwaamheid’ om aan die hand van komplekse verhoudings en prosesse te dink, manifesteer ook natuurlik in ons pogings om die sisteem (van die ‘hier’) te begryp, te beskryf en te modelleer. Omdat kompleksiteit uit nieliniêre, verspreide verhoudings en verskille tussen elemente in die sisteem spruit, kan ons nie die sisteem in diskrete komponente (met direkte, liniêre verhoudings) verdeel nie. Die gewone wetenskaplike of analitiese metode waarvolgens ons dinge in hanteerbare dele opsny/verdeel, is nie net onbekwaam nie, maar vernietig letterlik daardie kompleksiteit wat dit probeer verstaan (Cilliers 1998:2) (’n sisteem is nie bloot die som van sy komponente nie). Dit hanteer die kompleksiteit van die sisteem asof dit ’n epifenomeen is (Cilliers, in Cilliers & Preiser 2010) (asof daar tóg ’n onderliggende Beginsel is wat dinge beheer). Cilliers voer egter aan dat ‘poststrukuralistiese’ teorie⁵⁸ oor die algemeen, in sy kritiek op representasie,⁵⁹ groot gevoeligheid vir

⁵⁵ Ons kan nou wel die hele menslike genoom karteer, maar het steeds geen idee wat die mens is nie. As ons dan sê die mens is ’n biologiese organisme, verskuif dit net die vraag na ‘Wat is ’n biologiese organisme’, ensovoorts. Ons is soos die muskiet wat geen benul het van malaria nie ...!

⁵⁶ Natuurlik is dit van ewolusionêre belang dat ons nie dinge direk as prosesse ervaar nie. As die booswig my oorrompel, sal dit nie veel help om hom as ’n ‘komplekse sisteem van prosesse’ te beskou nie.

⁵⁷ Byvoorbeeld in die hele aborsiewessie: Wanneer ‘begin’ ’n lewe? Wanneer is iets dood? Tegnies is dit onmoontlik om te sê, omdat ‘lewe’ self nie ’n ‘ding’ is nie, maar ’n proses.

⁵⁸ ‘Poststrukuralisme’ verwys na die liggaam van Filosofie wat deur denkers soos Deleuze, Guattari, Foucault, Lyotard, Derrida, Baudrillard, en andere ontwikkel is, wat poog om min of meer ná die gebeure van Mei 1968 van strukturalistiese en Marxistiese denke in Frankryk weg te breek. Dit is belangrik dat die begrip nog nooit meer presies was as dit nie en hoofsaaklik geriefshalwe gebruik word. Daar was nooit ’n ‘beweging’ nie, veral nie een met die naam ‘poststrukuralisme’ nie. In die ruimste sin kan ons sê dat hierdie skrywers almal gebind word deur die idee dat fenomene in die wêreld (soos die onbewuste of die samelewing) nie oor strukture beskik wat ‘ontdek’ kan word nie, maar eerder intern in menseverhoudings bestaan (byvoorbeeld intern in taal en veral mag) en dat ons dit dus deur konstante verandering produseer. Tegnies kan ons dus sê dat ‘poststrukuralisme’ ’n

kompleksiteit toon (in Cilliers & Preiser 1998:80–83). Hy gebruik hoofsaaklik die voorbeeld van Derrida se kritiek op De Saussure se strukturalistiese semiotiek (Cilliers 1998:81; sien ook hoofstuk 10 van Derrida se *Writing and difference* (1978:278–293)), en koppel sy idees oor selforganisasie en ‘representasie’ in komplekse sisteme direk aan Derrida se verspreide semiotiek of ‘representasie’, waar betekenis nie ‘uitwys’ nie, maar op die vlak van die teken/sisteem self werk.

Enige representasieteorie verdeel die komplekse sisteem van betekenisopwekking in twee vlakke (of twee sisteme – Cilliers 1998:82), waartussen die interaksie gewoonlik tot liniêre 1:1-verhoudings gereduseer word: teken-Betekenis, betekenaar-Betekende, woord-Betekenis, ding-Betekenis, ensovoorts (dus in verhouding gestel deur middel van die representasieproses). Selfs in gevalle soos De Saussure se verspreide representasiemodel, waar die verspreidheid van betekenisopwekking in ag geneem word (met ander woorde waar die verhoudings nie 1:1 is nie, maar die gevolg van al die tekens in die sisteem), kom ons nie weg van representasie nie, aangesien dit steeds uiteindelik die kunsmatige skeiding tussen betekenaar en betekende behou (Cilliers 1998:81). Dit veronderstel steeds ’n metavlak (reëls) bo of ‘in’ die struktuur van die sisteem self (’n bron-essensie) wat die sisteem se gedrag sal bepaal of reguleer, en verduidelik nie die selforganisasie van die sisteem nie (of ignoreer dit).⁶⁰ (’n Model van ’n komplekse sisteem sal net so kompleks moet wees soos die sisteem self ... (Cilliers 1998:58)).

Derrida ontken egter nie net De Saussure se model, of selfs representasie as breë model nie, maar ook die metafisiese ‘veronderstellings’ waarop dit berus (Cilliers 1998:81–82) (wat juis die ‘rede’ is hoekom De Saussure nie van representasie ontslae raak nie). Hy ontken dus Representasie self as tipe denke of bestaansbeeld wat tot allerhande representasionele modelle aanleiding gee: ontologie, sosiologie, ekonomie, sielkunde, biologie, politieke wetenskap – omtrent elke liewe vakgebied moontlik. Sy ontkenning behels dus nie net modelle oor betekenisopwekking (representasie) nie, maar die metodiek en teorie self. Vir Derrida is dít ’n kenmerkende denkwysie van Westerse metafisika.⁶¹

filosofie van positiewe verskil, of oop variasie, is. ‘Poststrukturalisme’ moet ook nie met die ewe verwarrende (en myns insiens verspotte) idee van ‘postmodernisme’ verwar word, wat iets soos Melissa’s en Canal Walk sou insluit nie ...

⁵⁹ ‘Representasie is ’n verwarrende begrip, aangesien die betekenis daarvan verskuif na gelang van die konteks waarin dit gebruik word, en min mense dié veranderinge in betekenis uitlig. (Ek gebruik die woord ‘representasie’, omdat ‘voorstelling’ en ‘verteenwoordiging’ moontlik in hierdie konteks verkeerd geïnterpreteer sal word as blote figuratiewe voorstelling (’n prent) of ’n geval waar ’n persoon namens iemand anders optree.) ‘Representasie’ is eerstens (in die gewone sin) die proses waardeur die twee vlakke van beskrywing – die simbool en sy betekenis – in verhouding tot mekaar te staan kom (Cilliers 1998:62), met ander woorde hoe die woorde in taal, konsepte in ons koppe, en die dinge in die wêreld verbind om betekenisvol te wees (Cilliers 1998:58). Dit gaan oor hoe dit gebeur en wat hierdie verhouding behels, sowel as hoe verskillende representasies deur ’n teorie of model van representasie uitgespel moet word (Cilliers 1998:62), hoewel die idee van representasie op sigself ’n model is. Tweedens is daar ‘Representasie’ – dit waarop die poststrukturaliste eintlik probeer kritiek lewer. Dít is nie net representasie as ’n betekenismodel nie, maar die feit dat daar aanvaar word dat betekenis wél ‘be-eken’ of op ’n vlak of sentrum buite sigself ‘dui’. Dit is die ‘ketting’ in taal wat ons aan die hand van model en kopie laat dink, want in die idee van ‘betekenis’ lê die idee van representasie (duiding) reeds opgesluit. Derdens is daar ‘representasie’ in die poststrukturele of verspreide/komplekse sin, wat glad nie eintlik eens ‘representasie’ genoem kan word nie; eerder iets soos ‘selfgenererende inligtingsorganisasie’ (dis hoekom hulle by ‘representasie’ hou). Ons sien dus weer die verwarrende ‘uitwysing’ van ’n begrip deur middel van heromskrywing.

⁶⁰ Die woord ‘struktuur’, nes die woord ‘representasie’, veronderstel reeds hierdie skeidings – Daarom kritiseer Derrida die “structurality of structure” (1978: 278, 280) – dit wat ons laat dink dat struktuur ‘struktureel’ is, m.a.w. dat dit volledig kan beskryf en voorspel word vanaf ’n meta-vlak of ’n oorsprongs-beginsel. Dit is wat ’n struktuur is – iets wat die gedrag van die sisteem voorspel en/of beheer.

⁶¹ Plato is natuurlik die klassieke voorbeeld van hierdie representasionele metafisika, omdat sy model ’n goeie voorbeeld is van waar ’n metavlak bô die sisteem geskep word (die immergewilde ‘wêreld van vorme’) wat nie net die gedrag van die sisteem bepaal nie, maar ook hoe ons onself behoort te gedra (’n representasionele etiek in ooreenstemming met die metafisiese ‘model’). Om hierdie denke eenvoudig met die Weste te verbind is, egter na my mening ’n groot fout – nie net omdat dit wat ons as ‘Westerse’ denke ken, eintlik Indo-Europees (Hindu-denke) van oorsprong is nie (Gaarder 1996:150-

Hy noem dit die “centre of presence” of “metaphysics of presence” (Derrida 1978:278, 281), wat hy dan in die konteks van strukturalisme kritiseer. Kortom beskryf hy dit as metafisika en bepaald ontologie op sigself – die idee van ’n metawerklikheid of ‘struktuur-agter-dinge’ wat reeds daar is, volledig gevorm. Dit word dus met voorveronderstellings van Essensie (of Sentrum), Waarheid, Universaliteit, Rede, Regverdigheid, Struktuur, ensovoorts verbind, maar is eintlik dit wat daardie voorveronderstellings voorveronderstel!⁶² Hoewel daar natuurlik variasies op die tema is, openbaar Representasie die volgende breë eienskappe, wat ’n mens oral raaksien sodra jy daarvan kennis geneem het:

In die ruimste sin is Representasionele denke totaliserend, analoog, afkortend, verdelend, kategoriserend, verminderend en ontkenkend. Dit werk deur die toekenning van vaste identiteite op grond van ontkenning – van negatiewe definisie ($x = x = \text{niet } y$) (Massumi, in Deleuze & Guattari 2003:xii); Ek is Ek nie Jy nie (2003:xiii), en die verbeelding is die verbeelding en nie die Werklikheid nie. Hierdie ‘vaste’ identiteite en essensies ‘stel’ dus altyd ’n dubbele identiteit daar (Massumi, in Deleuze & Guattari, 2003:xi): Dit verdeel altyd die sisteem in twee logiese of ontologiese vlakke sodat dit altyd ’n geval is van Universeel-partikulêr, ding-nieding, subjek-konsep (objek), konsep-ding, betekenaar-betekende, essensie-toeval, waarheid-leuen, werklikheid-verbeelding, model-kopie, reg-verkeerd, orde-chaos, ensovoorts. Tog is hierdie dubbele identiteit altyd die gevolg van ’n interne Ooreenkoms of gedeelde Identiteit (Massumi, in Deleuze & Guattari 2003:xi) tussen die terme, met die bevooroordeelde term wat altyd ‘nader aan’ die Ooreenkoms/Identiteit lê, sodat die ander term voortdurend te kort skiet (en dus gedefinieer word as, en veroordeel word tot, gebrekkig, ’n strewe of ’n kopie). Hierdie Identiteit verbind én skei dus die terme in ’n ‘selfvoorveronderstellende’ lokval. Daarom kan ons dit ook Identiteitsdenke noem, omdat dit verskil self as negatief definieer. Dit gaan dus om verskil as gevolg van Identiteit; nie net die identiteit van elke term nie, maar die Gedeelde Identiteit wat seker maak dat elke term Waarlik homself is (Massumi, in Deleuze & Guattari 2003:xi). Op hierdie manier kan die terme hiërgargies rangskik word (op grond van watter term die ‘naaste’ aan die Model/Identiteit lê), sodat ons ’n Waardeoordeel kan (moet/behoort te) vel.

Sodoende stel Representasie ’n metafisika van ’n hiërgargiese reeks dubbele identiteite of vaste punte daar wat volgens die Model van Model-kopie of Beeld-kopie (Essensie-tekort) hulself vertak. Die Model-kopie-sekwensie vertak elke keer op die vlak van die kopie, en verander dit in ’n Model wat Meester is oor sy eie kopie op sy eie vlak, met al die Modelle/Beelde en kopieë onderworpe aan die Meesterbeeld van Representasie self (sien figuur 2). In dié verband kry ons byvoorbeeld koning-wetgewer; wetgewer-subjek; subjek-denke/konsep; denke-objek, ensovoorts. Daar is ook die boom van kennis, van goed en kwaad, van meester en onderdaan. Die Beeld hier is dus Een wat sy Essensie

152), maar ook omdat die afbakening van ‘die Weste’ (met ’n stel eienskappe wat dit van ‘die Ooste’ onderskei) van presies daardie tipe denke gebruik maak. Baie mense vereenselwig dit met Plato (of Descartes), wat óók nie korrek is nie, aangesien dit baie, baie ouer is as arme Plato.

⁶² Ons sal later spesifiek op hierdie ‘selfvoorveronderstellende’ eienskap van Representasie fokus. Dit is uiters belangrik.

aan sy verskillende ‘dele’ toeken, sodat hulle hulself as minisentrums kan vestig, maar om presies daardie rede nooit die Glorie van die Sentrum kan bereik of daarin deel nie. Die volgende patroon kom dus na vore (die ‘stappe’ gebeur gelyk en ‘voorveronderstel’ mekaar): verdeling deur middel van ’n veronderstelde, interne gedeelde Essensie; hiërargiese rangskikking van die verdelings op grond van hoe ‘na’ hulle aan die Waarheid lê, en ’n ‘gevolglike’ waardeoordeel oor die komponente.⁶³ Dít is dan ook die einste denketting wat die verbeel[d]ing gevestig het as iets wat dit nié is nie.

Om juis hierdie redes kritiseer die poststrukturele Representasie: Representasie hanteer die kompleksiteit van die sisteem asof dit reduceerbaar is tot hierdie tipe hiërargiese, simmetriese, statiese verhoudings, en is as sulks selfteenstrydig, omdat die voorafbepaalde Essensie, Identiteit of teenwoordighedsentrum terselfdertyd binne én buite die sisteem is (Derrida 1978:279–280). Dit verdeel die (een) sisteem kunsmatig in twee sisteme (nes dit die taalsisteem in teken-Betekenis verdeel) – een wat tot die essensie van die Sentrum behoort, en die ander tot die sisteem waaroor dit Regeer. Die Sentrum of Struktuur is dus die punt wat aan die ‘struktuur’ sy Struktuur verleen, maar is self nie onderworpe daaraan of deel daarvan nie. Dit is die ‘ding’ wat elke term in die dualisme volgens sy Identiteit definieer, maar nooit self ‘bereik’ kan word nie. Dit reduceer die een sisteem se ‘baie’ (wat in een netwerk verbind is) op ‘paradoksale’ wyse deur daardie ‘baie’ te verdeel en te reduceer tot die Een van Essensie, wat dan homself voorveronderstel.

Hierdie denke is so geïntegreer dat die meeste (indien nie alle nie) pogings om dié Metafisika tot niet te maak, altyd in die hervestiging daarvan of die daarstel van ’n nuwe een eindig. Die sentrum impliseer dus sy eie konstante ‘omverwerping’ of ‘rewolusie’, deels omdat ons taal moet gebruik (sien Derrida 1978:280–281). Maar wat as daar ’n manier was om die ‘onafwendbare’ vasmaakproses van die representasionele denketting te ontglip; om tussendeur die skakels van die ketting te ‘dematerialiseer’ en op ’n ander plek te ‘verskyn’? Dít sou egter ’n voortdurende proses moes wees, aangesien die ketting sigself klaarblyklik onophoudelik vestig. Cilliers (1998:80–81) verduidelik soos volg:

We are always constrained to taking snapshots of the system. These shots are always taken from a certain angle and reveal some aspect of the system at a given moment. Nothing prevents us from *attempting* explanations of the system – we can take as many pictures as we want – as long as we *realise* the limitations of each particular one. Since a complex system is constantly changing, i.e. not in equilibrium, it is also not possible to link a series of pictures together like pieces in a puzzle that fit exactly into their true positions ... The danger lies in falling under the spell of a specific picture and claiming a privileged position for it ... *this spell must be broken by relentlessly showing the contradictions that result from fixing the boundaries from one perspective.* (My kursivering).

⁶³ Waardeoordeel self is hierdie proses. Dit is dus die etiek van Representasie: ’n waardeoordeel wat homself versterk en voorveronderstel. Om te kan oordeel of iets Goed of Kwaad is, moet die beeld van die Goeie ‘reeds’ bestaan. Dit toon weereens die unieke voorveronderstellende karakter van Representasionele denke: Dit skep die gronde vir sy eie oordeel terwyl daardie oordeel uitgespreek word. ’n Towerspreuk! Dit is dieselfde eienaardigheid wat ‘die verbeelding’ en ‘die werklikheid’ as kategorieë van denke daarstel, ‘voordat’ (terwyl) die verbeelding as nuwerlik van die Werklikheid ‘afgelei’ word.

Dit is dan presies hierdie taak waarmee die ‘poststrukuraliste’ hulle op verskillende maniere besig gehou het: die verbreking van die towerketting deur sonder weerstand (want weerstand impliseer dadelik die vestiging van ’n nuwe Sentrum, en dis juis wat verhoed moet word)⁶⁴ te ‘ontglip’ en ‘tussendeur te gly’. Derrida se idee van nie-representasionele ‘betekenis’ deur middel van “différance” en die tegniek van Dekonstruksie (wat die teenstrydighede wat weens betekenisvestiging opduik, uitwys en losmaak) is seker die bekendste hiervan⁶⁵ (Cilliers 1998:81–82). ’n Mens sou egter kon aanvoer dat die meeste ‘poststrukuralistiese’ kritiek op Representasie die epistemologiese aansprake of effekte van Representasie in die visier het, en om juis daardie rede self nie heeltemal van Representasie wegkom nie.⁶⁶ Die huiwering om op ontologiese vlak kritiek te lewer is natuurlik verstaanbaar, omdat Ontologie self daardie Sentrum voorveronderstel. Dít maak egter dat Representasie self – die ontologiese werking daarvan – ongeskonde bly.

In hierdie verband wil ek bepaald by Deleuze & Guattari se ‘metafisika’ van fluks of wording stilstaan as voorbeeld van ’n nie-representasionele ontologie wat Representasie op sy ‘eie vlak’ vernietig (en nie bloot die manifestasies daarvan afkap nie). Dít sal ek dan ook deur die res van die tesis gebruik (in ‘toepassing’ sowel as gebruik van terminologie). Ek kies dit nie net omdat mense dalk minder vertrouwd is daarmee as met Derrida nie, maar ook weens die ryke (verbysterende) kompleksiteit daarvan én vanweë die uniekheid daarvan in die poststrukuralisme omdat dit juis ’n gans ander ‘metafisiese sisteem’ daarstel (iets waarvan Derrida byvoorbeeld juis wegstroom). Dit skep inderdaad ’n nuwe ‘metafisika’, wat uiteindelik Metafisika gedaan maak. Dit bied ons ook ’n poststrukturele model wat myns insiens die beste vanuit dinamiese komplekse sisteme verstaan kan word, eerder as langs die ‘gewone’ roete van die semiotiek wat hierbo genoem word. Deleuze & Guattari se sisteme is dus na my mening bes verbeel[d] as abstrak, dinamies en kompleks; prosesse van transformasie; modes en frekwensies; resonerings en terugvoerstelsels; en vlakke van ‘raming’. Kortom bereik Deleuze & Guattari se sisteme sekere limiete of nie, en behou sodoende hul toestand, verander óf verbind met ander sisteme.

1.3.3. ’n Kort inleiding tot Deleuze & Guattari en die ‘metafisika’ van wording

In hul monumentale werk *Capitalism and schizophrenia*, wat uit die volumes *Anti-Oedipus* (1984) en *A thousand plateaus* (2003) bestaan, voer Deleuze & Guattari aan dat die mens en sy leefwêreld deel is van groter materiële, abstrakte en komplekse prosesse – prosesse van produksie, prosesse van

⁶⁴ Nes ‘representasie’ is ‘weerstand’ ’n begrip waarvan die herdefinisie, of liever hergebruik, homself ‘uitwis’. Hierdie ‘weerstand’ is nie ’n weerstand téén nie, maar ’n produksie ván, ’n aksie vir, ’n nuwe-koers-inslaan.

⁶⁵ Vir die oorspronklike “différance”-teks sien Derrida se *Speech and phenomena* (1973) en vir die ontwikkeling van Dekonstruksie, sien sy *Of grammatology* (1976).

⁶⁶ Daar kan byvoorbeeld aangevoer word dat Derrida, in sy beroemde ‘ketting van betekenaars’, nie met Representasie wegdoen nie, omdat Betekening self behou word: Deur slegs die transendentale Betekende tot niet te maak (en die vlak van “signified” dus uit te wis), bewys ons bloot dat die vestiging van ’n sentrum selfteenstrydig is. Derrida behou egter die Beweging wat daardie sentrums sal aanhou genereer en waarvan hy eintlik wil wegkom; die transendentale Betekenaar wat die Beweging van Betekening (“Signification”), oftewel selfvoorveronderstelling, handhaaf. Om dít te vernietig moet ons bewys dat geen ‘betekening’ meer gebeur nie, selfs nie op die vlak van die sisteem self nie.

begeerte, prosesse van verbruik, biologiese en fisikochemiese prosesse, ensovoorts. Hierdie prosesse maak 'n komplekse netwerk uit waarin elke proses, en proses binne 'n proses, met elke ander proses verbind is. Enige een proses is dus die gevolg van al die verhoudings tussen die verskillende prosesse. Die idee van 'proses' is nou nie meer reduseerbaar tot 'n binêre, gesentraliseerde of liniêre rangskikking of sisteem, iets met 'n beginpunt, 'n transformasie en 'n eindpunt nie. Ons werk dus hier met 'n radikale, komplekse tipe 'monisme'; 'n 'totale' werklikheid wat uit gedeel-telike prosesse – prosesse al die pad 'boontoe' én 'ondertoe' – bestaan.⁶⁷ Hierdie 'totaliteit' is egter nie die Een óf die Baie, of die baie ín die een nie. Dit is die baie-van-die-een: Deleuze & Guattari reken alles wat bestaan, bestaan as 'n 'meervoudigheid' ("multiplicity").⁶⁸ 'n Proses is altyd 'n meervoudigheid, en 'n meervoudigheid is 'n proses – 'n 'bymeekaarkoms' ("assemblage") van verskillende elemente en bewegings. Alles wat bestaan, is dan in proses, in wording, aan't vloei. Hierdie vloei kan geproduseer óf onderbreek word, maar albei hierdie funksies is 'n transformasieproses.⁶⁹ Hierdie twee bewegings werk (naastenby) op twee 'ontologiese' vlakke (sien deurgaans figuur 3): 'n vlak van ontwikkeling of organisasie ("plain of organization"), waarop vloei in die vorm van gevormde materie gestuit word, en 'n 'vlak-van-bymeekaarhou' of 'liggaam-sonder-organe' ("plain of consistency" of "Body-Without-Organs"), wat as vlak van ongevormde materie en pure intensiteit in konstante oop variasie bestaan.⁷⁰ Die een ontwikkel bo-op die ander deur middel van die vloei-onderbrekende proses van stratifikasie – die vorming van lae, verdikkings of strata wat minstens in pare op die vlak van bymeekaarhou voorkom.⁷¹ Die stratifikasieproses (soos die vorming van grondlae of van die menslike organisme) produseer assemblages wat op die strata ontwikkel, maar wat van die strata self onderskei moet word: Hulle is die oppervlak van stratifikasie self; tussen twee strata. Hierdie assemblages beklee altyd 'n territorium op die strata, en is altyd gekoppel aan abstrakte masjiene wat hulle in 'n stratum vorm, afbaken of opsluit (reterritorialisasie); van vorm laat verander en met 'n ander assemblage of ander stratum laat verbind (deterritorialisasie), óf totaal sy stratum laat verlaat na die vlak van intensiteit

⁶⁷ Daar kan gesê word dat Deleuze & Guattari die idee van 'sisteem' met 'proses' vervang. Omdat 'sisteem' maklik as iets met 'n vaste begrensing verstaan kan word, gebruik hulle 'proses', want dit dui op 'n wording. Daar is 'n mate van dinamiek in die woord 'proses' ingebou wat dit makliker maak om die beweeglikheid en vloeibaarheid van 'n 'begrensde' sisteem te verstaan. Neem byvoorbeeld die proses wat tussen teorie en praxis plaasvind. Gewoonlik word teorie en praxis as twee eindpunte in 'n proses beskou: Praxis word as die toepassing van teorie beskou, terwyl dit omgekeerd ook gesien kan word as dit wat teorie inspireer of nuwe vorme van teorie die lig laat sien. In ieder geval is hul verhouding een van totalisasie (in een of ander vorm) (Deleuze 2004:206). In die Deleuze-Guattariëse siening van proses word hierdie verhouding baie meer fragmentaries en gedeeltelik van aard: Praxis word gesien as 'n netwerk swaarpunte van een teoretiese punt na 'n ander, en teorie as 'n netwerk swaarpunte van een praxis tot die volgende (Deleuze 2004:206). Teorie en skryfwerk is dus 'n vorm van praktyk in 'n ander 'register', en die twee vlakke van aksie (semioties en tegnologies) vloei in en oor mekaar sodat dit onmoontlik raak om te sê presies waar die een begin en die ander eindig. Dit is dan ook hoe 'proses' verstaan moet word.

⁶⁸ "Multiplicity" word eintlik as 'veelvoudigheid' vertaal, maar ek verkies 'meervoudigheid', omdat daar baie van hierdie veelvoudighede is, altyd méér as wat jy gedink het (dus inderwaarheid meervoudige veelvoudighede).

⁶⁹ Hulle hele filosofie is myns insiens modifikasies en variasies op hierdie twee prosesse van vloei-produksie en vloei-onderbreking in die sisteem. In hierdie opsig (sy misleidende 'eenvoud') is dit baie soos Spinoza se "attributes" en "modes" van God (sien Spinoza 1948:1-36). Dit is egter 'n misleidend 'basiese' beginsel, omdat hierdie prosesse altyd ineengeveg is – die een beweging impliseer en noodsaak altyd die ander, en nêrens is daar 'pure' uitdrukking van enige een nie.

⁷⁰ "Consistency" (in die sin van "plain of consistency") moet dus nie as 'dieselfde' of 'eenvormig' verstaan word nie, maar as pure Verskil in die positiewe 'poststrukturele' en komplekse sin.

⁷¹ Elke stratum is self ook dubbeld. Deleuze & Guattari praat van 'dubbele artikulasie' (2003:40–41). Die eerste artikulasie 'kies' uit onstabiele partikels sekere substansies waarop dit vorme afdwing (met ander woorde statistiese orde van verbindings en opeenvolgings). Die tweede artikulasie stel funksionele stabiele strukture (vorme) daar waaruit dit samestellings skep waarin hierdie strukture gelyktydig gerealiseer word (substansies). 'n Voorbeeld is in die grond – die geologiese stratum – waar die eerste artikulasie die proses van sedimentasie is, en die tweede artikulasie die 'vouing' wat die oorgang van sediment na sedimentêre gesteente aandui (Deleuze & Guattari 2003:41). Deleuze & Guattari (2003:40) maak dus die uitspraak: "God is a Lobster, or a double pincer, a double bind ... The strata are the judgments of God".

(destratifikasie). Dié abstrakte masjiene is soos ‘sleutels’ wat die assemblages kan oopsluit en transformeer, of wat self die assemblages konstitueer en daarin opgesluit bly. Daar kan dus van vloeiunderbrekende (reterritorialiserende) of vloeiproduserende (deterritorialiserende) masjiene gepraat word wat die twee vlakke verbind, dog terselfdertyd daarstel. Hierdie masjiene is abstrak dog werklik, anders as die assemblage wat hulle teweegbring (en waardeur hulle teweeggebring word), wat altyd ’n konkrete meervoudigheid is. Om dinge verder te ‘komplekseer’ kan daar ook op enige punt, byvoorbeeld op een deel van ’n stratum, ’n vlak van bymekaarhou geteken word. Niks is dus absoluut nie en alles berus op ‘afstand’.^[72]

Op enige gegewe ‘afstand’ van die sisteem is die kleinste abstrakte ‘eenheid’ van enige proses egter ’n vloeiproduserende masjien gekoppel aan ’n vloeiunderbrekende masjien, byvoorbeeld die tepel en die mond (Deleuze & Guattari 1984:1–8).

Tog wil dit dan nou voorkom of Deleuze & Guattari net nóg ’n binêre/dualistiese/representasionele stelsel opgerig het. Hulle herinner ons egter daaraan dat elke enkele masjien aan ’n ander een gekoppel is, maar nie in die sin van ’n reeks binêre eenhede wat in elke liniêre rigting uitstrek nie (dít sou ’n skynmeervoudigheid wees). Vloeiunderbreking is net relatief tot die lokale vloei wat onderbreek word, en dieselfde geld vir vloeiprodusering. Elke vloeiproduseerder word terselfdertyd ’n vloeiunderbrekende masjien, en elke vloeiunderbrekende masjien word ’n vloeiproduseerder. Die mond onderbreek dus die vloei van die tepel, maar produseer terselfdertyd sy eie vloei van spoeg (of woorde, wat die vloei van die tepel sodoende aan ’n taalmasjien koppel). Die vloei van spoeg word onderbreek deur die derm, wat op sy beurt ontlasting produseer, wat weer deur die sfinkter onderbreek word, ensovoorts (Deleuze & Guattari 1984:1–8). Ons het dus hier te doen met ’n ware meervoudige, komplekse sisteem, waarin een sisteem deur middel van ’n wordingsproses baie sisteme is. Ons kan ook aan die hand van polariteit (soos jing en jang) daaraan dink: Dit is nie die een of die ander nie, maar ’n ossillasie daartussen. Voorts kan ons sê die een is die wordende ander – hulle verkeer in ‘wederkerige voorveronderstelling’ (Deleuze & Guattari 2003:45): “They are defined only oppositively and relatively, as mutually opposed functives of one and the same function” (2003:45).

In hierdie sisteem van produksie en onderbreking bekleed die mens dan ’n spesifieke stratum (hoewel dit nie deur die mens gedefinieer word nie), en skep self antropomorfiese assemblages op die vlak van organisasie (ons leefwêreld), wat op sigself deel is van masjiniese prosesse.⁷³ Die beroemde ‘boom’

⁷² Let wel: Ek verskaf nie bladsynommers vir die verskillende konsepte wat in hierdie paragraaf bekend gestel is nie – hulle kom dwarsdeur *Capitalism and schizophrenia* (Deleuze & Guattari 1987 en 2003) voor. Dit help ook nie om die bladsyverwysing aan te meld waar die konsepte die eerste keer verskyn nie aangesien Deleuze & Guattari gewoonlik ’n nuwe konsep begin gebruik sonder om dit te omskryf ten te verhelder. Die skrywers ontwikkel eerder hierdie begrippe oor die verloop die gánse teks, soos wat hulle (die begrippe) oor mekaar gly en uiteindelik in plek val.

⁷³ ‘Masjien’ moenie as ‘meganies’ of iets ‘tegnologies’ verstaan word nie: “Mechanism serves to designate specific processes in certain technological machines, or else a specific organization of a living being. But machinism is totally different again, it is any system that interrupts flows, and it goes beyond both the mechanism of technology and the organization of the living being, whether in nature, society or human beings” (Deleuze 2004:219). ‘Masjiene’ verwys dus na dit wat prosesse of sisteme toelaat om vloeiware netwerke te vorm (sodat daar altyd nóg ’n proses binne of buite enige ander een is, sodat die een die ander word), maar dit ook toelaat om as ‘aparte’ sisteme en prosesse te kan funksioneer.

en ‘risoom’⁷⁴ verwys dan na die ‘types’ antropomorfe assemblages/meervoudighede wat ons produseer. Dit stem onderskeidelik min of meer ooreen met vloeionderbreking en rigiede, ‘molêre’ organisasie – nader aan die strata, en vloeiprodusering met ‘los’ of ‘molekulêre’ organisasie – nader aan die abstrakte masjiene en die vlak van bymekaarhou. Die boom-tak-wortelsisteme is presies daardie representasionele, bi-univokale, binêre, simmetriese, liniêre, hiërargiese modelle/assemblages wat vroeër bespreek is. Die boom beweeg van punt tot punt, en segmenteer, verdeel en rangskik vloei. Die risoom plant vegetatief voort deur die skep van verbindings of verhoudings op ’n radikale, laterale, kontingente, asimmetriese, nieliniêre en heterogene wyse deur “assignifying rupture” (Deleuze & Guattari 2003:9),⁷⁵ met ander woorde die uitbreek van ’n vloeibeweging uit vloeionderbrekende strukturering, sentralisering, segmentering, binarisering en kodering. As sulks word die risoom gekenmerk deur ’n voortdurende toestand van deterritorialisasie⁷⁶ en die daarstel van vluglyne⁷⁷ uit die struktuur van die boom. Weereens moet dít nie as ’n nuwe dualiteit gesien word nie, maar as ’n manier om dualiteit tot niet te maak: Daar is sekere punte van ‘wordende boom’ waarop unifikasies, totalisasies, mimetiese meganismes, ensovoorts begin wortel skiet in die risoom, en latente vluglyne in die struktuur van die boom – ’n tak kan byvoorbeeld ondergronds begin groei. Die risoom is albei hierdie bewegings of, meer akkuraat, tussen hierdie bewegings; intermezzo (die oomblik wat ons die kreet ‘risoom!’ roep, is ons terug by die boom). Dit is altyd oop na sy buitekant, anders as die boom, wat ’n vorm van binnendheid (“interiority” – Deleuze & Guattari 2003: 317-318, 377, xii-xiii) vir homself skep. Tog kan ons ook nie belaglike idees soos ‘goed’ en ‘sleg’ op die risoom en boom vaspen nie. ’n Risoom kan net soveel skade aanrig, en dus gaan dit altyd oor relatiewe verhoudings en omstandighede.

Daar is egter ’n tipe vloeionderbreking eie aan die boomassemblage en die menslike strata self. Deleuze & Guattari noem dit *oorkodering* (“overcoding”; 2003:8–9). Wat hiermee bedoel word, is dat hierdie representasionele sisteme of modelle altyd ’n ekstra of hoër dimensie voeg by die sisteme wat hulle probeer beskryf (die tweede of metavlak van die Sentrum van teenwoordigheid). Hulle is ‘natreksels’ (“tracings”) (in teenstelling met die “map”⁷⁸ van die risoom) (2003:12) wat in hulle ‘beskrywing’ van ’n sisteem reeds aan ’n spesifieke deel of ’n spesifieke posisie in daardie sisteem voorkeur gee. Die model wat volgens hierdie ‘natreksel’ opgestel word, het dan reeds (in die skepping daarvan) die meervoudigheid van die sisteem wat dit wil beskryf, georganiseer, gestabiliseer, geneutraliseer, gesentraliseer en gesegmenteer volgens grade van belangrikheid, sentraliteit,

⁷⁴ Tegnies ’n ondergrondse stingel of ‘wortelstok’.

⁷⁵ Met ander woorde dit ‘beteken’ niks (dui op niks) – presies wat vroeër oor poststrukturele ‘representasie’ gesê is.

⁷⁶ Alle assemblages ondergaan deterritorialisasie, bloot om te reterritorialiseer. Die risoom is egter in ’n konstante toestand van homself ‘losmaak’. Dit is nie te sê dat die risoom nie ’n territorium hét nie, maar eerder dat hy dit behou deur dit konstant te verlaat. Dit is ’n ander manier van in ruimte beweeg wat later in meer besonderhede aan bod sal kom.

⁷⁷ ‘Vlug’ hier het niks te doen met ‘vlieg’ nie, maar met ‘agterlaat’. Dit is soortgelyk aan die Franse “fuite”, wat beteken om te vloei, te lek of in die verte te verdwyn (Massumi, in Deleuze & Guattari 2003:xvi).

⁷⁸ Later in die skrywe val die soeklig bepaald op hierdie “map” of ‘kaart’, en hoe dit van die gewone idee van ’n kaart of kartering verskil.

subjektifikasie, en wat nie tot die meervoudigheid self behoort of daarvan deel is nie. (Soos die verbeelding, reduceer dit dus die meervoudigheid tot iets wat dit nie is nie.) Waar *n* byvoorbeeld die sisteem is, beskryf hierdie boom-assemblage-modelle hierdie selfde sisteem as (*n* +1) (Deleuze & Guattari 2003:21). 'n Hoër, sentrale of sirkulêre eenheid of orde word altyd by die sisteem gevoeg. Deleuze & Guattari stel dit soos volg:

The tracing has already translated the map into an *image*; it has already transformed the rhizome into roots and radicles. It has organized, stabilized, neutralized the multiplicities according to the axes of significance and subjectification belonging to it. It has generated, structuralized the rhizome, and when it thinks it is reproducing something else *it is in fact only reproducing itself*. That is why the tracing is so dangerous. *It injects redundancies and propagates them.* ⁷⁹ (2003:13; my kursivering).

Oorkodering is daardie einste representasionele denketting wat homself altyd voorveronderstel; altyd reeds 'n oordeel gevel het om oordeel te kán vel, soos in die voorbeelde van Representasie, wat altyd reeds die model-kopie-model voorveronderstel, en sy oorkodering en gevangeneming van die verbeel[d]ing. Deleuze & Guattari doen dus 'n baie goeie naam vir die denketting aan die hand (wat ek dan ook voortaan sal gebruik). Anders as Representasie, wat net méér van sy eie oortolligheid produseer, beskryf dit vir ons sy spesifieke funksie in die assemblage. Dit laat die assemblage se deterritorialisasie 'vashaak'. Dit skep geen twyfel nie, maar laat dit ook nie verby 'n sekere punt gaan nie. Dit is die towerketting van Identiteit wat alles en almal na sy Beeld skep, maar dit nooit toelaat om die Beeld self te bereik nie. Dít is die lokval wat Derrida beskryf (1978:280–281), dog nie bloot op die vlak van taal of die betekenaar nie, maar op die vlak van bestaan – die bestaan van betekening self. Dit is die groot Oorkoderingsmasjien wat deur die mens werk en wat produktiwiteit sy eie tekort laat produseer. Sonder 'n begrip daarvan, kan ons geensins poststrukturele kritiek verstaan nie.

Hierdie oorgekodeerde sisteme is die sisteme en modelle wat terugvoer na ons leefwêreld en ons hele werklikheid oorkodeer⁸⁰ – sisteme, instellings en verhoudings wat in 'n gejaag na sy eie stert op die oppervlak van dinge vasgevang is:

The imitator always creates a model and attracts it. The tracing has already translated the map into an image ... What the tracing reproduces of the map or rhizome are only the impasses, blockages, incipient taproots, or points of structuration. Take a look at psychoanalysis and linguistics: all the former has ever made are tracings or photos of the unconscious, and the latter of language, with all the betrayals that implies (it's not surprising that psychoanalysis tied its fate to that of linguistics).(Deleuze & Guattari 2003:13).

Our criticism of these linguistic models is not that they are too abstract but, on the contrary, that they are not abstract enough, that they do not reach the abstract machine that connects a language to the semantic and pragmatic contents of statements, to collective assemblages of enunciation, to a whole micropolitics of the social field. A rhizome ceaselessly

⁷⁹ Dit is stellig die belangrikste sin in die hele tesis. As die leser iets wil onthou, onthou dít.

⁸⁰ Vandaar Deleuze & Guattari se spesifieke aanval op psigoanalise. Psigoanalise skep en versterk daardie selfde Oedipusverhoudings wat dit gebruik om gedrag te verduidelik. Kortom: Dit laat begeerte homself as tekort produseer (meer hieroor in die derde laag).

establishes connections between semiotic chains, organizations of power, and circumstances relative to the arts, sciences and social struggles. (Deleuze & Guattari 2003:7).

In ‘teenstelling’ met representasionele oorkodering, stel Deleuze & Guattari ’n ‘nomadiese’ (Massumi, in Deleuze & Guattari 2003:xi) of risomatiese denke voor, wat ook as pragmatiek, strato-analise, schizo-analise, mikropolitiek, risomatiek (Deleuze & Guattari 2003:22), nomadologie of die wetenskap van meervoudigheid (Deleuze & Guattari 2003:43) bekend is. Soos die risoom en komplekse sisteme, is hierdie ‘nomadiese’ denke altyd oop; altyd in aanraking met ’n buitekant; altyd in transformasie en wordend tussen dinge. Dít vervang die geslote vergelyking van representasie ($x = x = \text{nie } y \text{ nie}$) met ’n oop vergelyking ($\dots + x + z + a \dots$) van fluks (Massumi, in Deleuze & Guattari 2003:xiii). Dit gaan dus nie hier om die konsep as ’n geslote dualiteit van subjek-objek of model-kopie nie, maar die ‘konsep’ as ’n reeks omstandighede (Massumi, in 2003:xiii), ’n produksie, ’n aksie wat geen grense erken nie en altyd met nóg, ander en alle sisteme verbind is:

The rhizome has no begging or end, it is always in the middle, between things, interbeing, intermezzo...move between things, establish a logic of the AND, *overthrow ontology*, do away with foundations, nullify endings and beginnings. (Deleuze & Guattari 2003:25; my kursivering).

In plaas van $(n + 1)$, vestig die risoom verbindings teen $(n - 1)$ grade. Die risoom bestaan nie uit eenhede of dimensies nie, maar eerder uit intensiteite en frekwensies (Deleuze & Guattari 2003:4) wat in ’n konstante beweging (1988:21) in alle rigtings verkeer. Dit is altyd in die middel van dinge, wordend. Tog is die middel hier nie te verwar met gemiddeld nie: Die middel is waar dinge spoed optel, waar punte lyne word (1988:25). Hier tussen dinge is daar nie ’n vasstelbare verhouding van een ding tot ’n ander nie, maar ’n beweging van die een na die ander kant (1988:25); ’n stroom sonder begin of einde, soos die verbeel[d]ing. Dit is ontologies die ‘teenoorgestelde’ proses van die boom se vertakking:

The tree imposes the verb “to be”, but the fabric of the rhizome is the conjunction, “and ... and ... and ...” This conjunction carries enough force to shake and uproot the verb “to be”.⁸¹ (Deleuze & Guattari 2003:25).

Die belangrikste ding van hierdie hele model is nie die terminologie of neologismes of selfs die ‘sisteem’ wat Deleuze & Guattari daarstel nie, maar dat dit op sigself ’n oefening in positiewe, erkennende, kreatiewe, nie-representasionele denke is. Hulle skep op sigself ’n risomatiese meervoudigheid waarmee ons kan verbind. Hierdie boek-leser-‘hier’-assemblage vernietig alle representasionele denkgewoontes, en juis dáárom vind mense hul boeke so moeilik: Elke keer wat ’n mens dink jy ‘hét dit’, stel hulle nóg ’n onderskeid of relatiewe kwalifikasie in, en word die sisteem vir ’n ‘ander’ een oopgemaak: “[T]he tracing should always be put back on the map” (Deleuze & Guattari 2003:13). Die vraag is dus nie ‘Is dit waar?’ nie, maar ‘Werk dit?’ (Massumi, in Deleuze & Guattari 2003:xv). Skep dit ’n werkende meervoudigheidsdenke wat geen nut het aan ’n eksterne ontwerper,

⁸¹ “If you are a big big tree, we are a small axe” – uit The Wailers se snit “Small Axe” (1973).

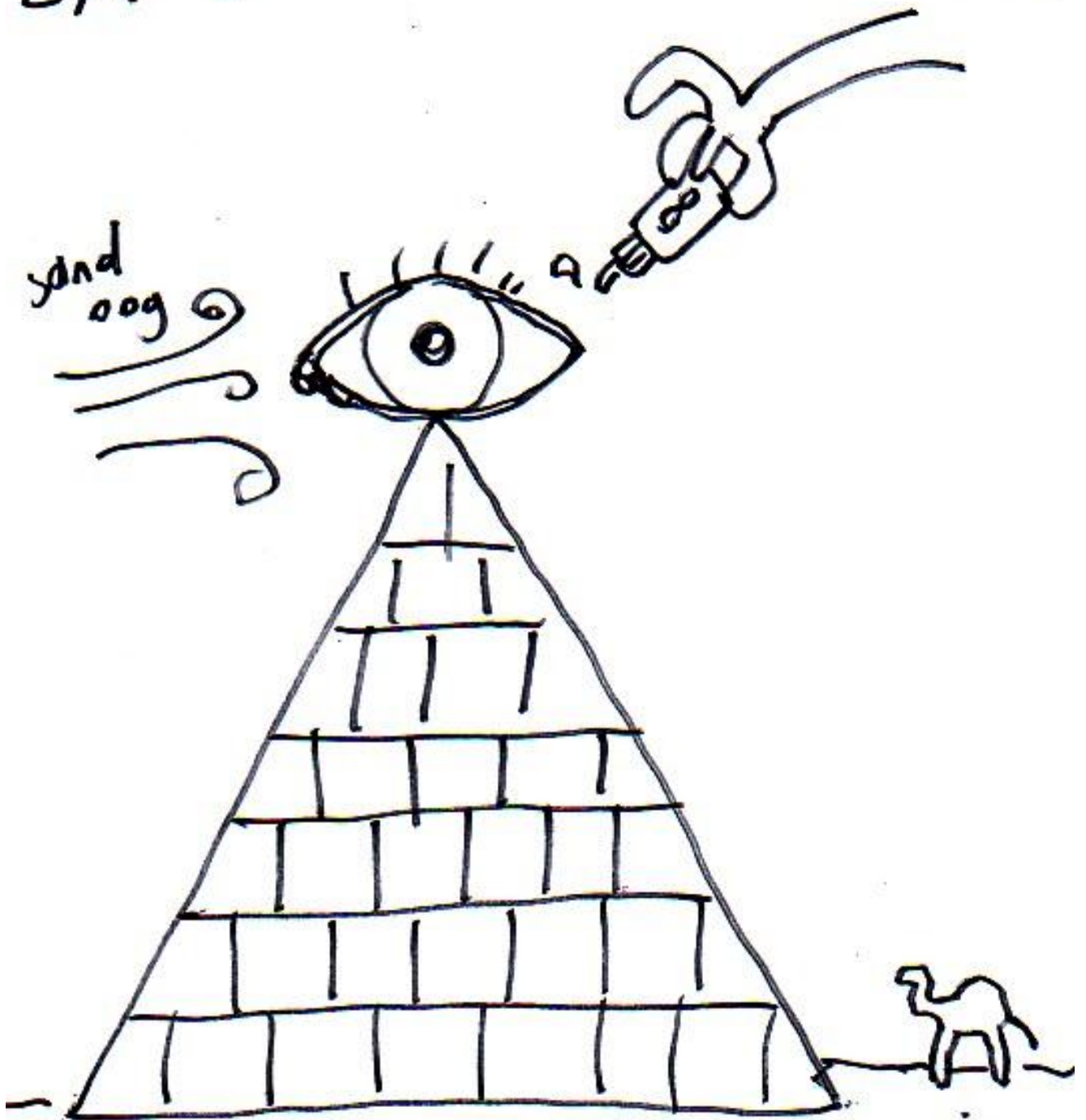
reguleerder of wetmaker (bo, binne, of buite dit) nie? Só 'n sisteem word wat hy is deur 'homself' (agter te laat).

The problem of writing: in order to designate something exactly, anexact expressions are utterly unavoidable. Not at all because it is a necessary step, or because one can only advance by approximations: anexactitude is in no way an approximation; on the contrary, it is the exact passage of that which is under way. We invoke one dualism only in order to challenge another. We employ a dualism of models only in order to arrive at a process that challenges all models. Each time, mental correctives are necessary to *undo* the dualisms we had no wish to construct but through which we pass. Arrive at the magic formula we all seek – PLURALISM=MONISM – via all the dualisms that are the enemy, an entirely necessary enemy, the *furniture we are forever rearranging*. (Deleuze & Guattari 2003:20–21; my kursivering).

1.4. So, wat nou?

Op hierdie punt kan ons soos so baie mense vra: Maar watter impak het dit op my lewe? Wat beteken dit om abstrakte Representasionele denke en modelle, bome en natreksels te kritiseer? Is hierdie dinge nie net van belang vir filosowe, wat tegniese oor denke wil raak nie; denke wat ons sál dink, of ons nou daaroor dink of nie? Bly hierdie poststrukturealisme van Deleuze & Guattari nie net 'n vorm van radikale diskoersanalise of 'n stuk buitensporige metafisika nie? Watter implikasies het dit 'regtig' – eties én polities – in die Regte Wêreld? Hoe koppel ons dit terug aarde toe of 'hier'-natoe? Om hierdie vrae te beantwoord moet ons egter een laag af beweeg, waar ek sal betoog dat ons nie die omvang van hierdie Representasiekritiek behoorlik sonder 'n begrip van die Staat kan verstaan nie.

2) Bogrond Die Toestand



In hierdie laag voer ek aan dat Deleuze & Guattari se ontologiese representasiekritiek, en ‘poststrukturele’ representasiekritiek as sodanig, nie behoorlik sonder ’n begrip van ‘die Staat’ (hoofletter) verstaan kan word nie. Die probleem hier is eerstens om te wys hoe dit van ‘algemene’ begrippe van ‘die staat’ verskil en hoe daardie begrippe deel is van ‘die Staat’ se werking self. Ek sal dus ’n omskrywing van Deleuze & Guattari se ‘Staat’ probeer gee synde ’n komplekse assemblage van Representasie wat ’n geweldsontologie, of Werklikheid van Tekort, in sosiale konfigurasies vestig. Voorts sal ek hierdie idee van ‘die Staat’ probeer terugkoppel aan die bespreking oor die gesamentlik verbeel[d]e werklikheidsproduksie van die ‘hier’, sowel as die effek daarvan op ons emosionele ervaring van hierdie produksie.

2.1. Watter Staat?

Heel eerste moet duidelik gemaak word dat ons nie hier te doen het met ’n spesifieke soort staat (soos totalitêr of fascisties) of met die staat as ‘land’, ‘nasiestaat’, ‘industriële moondheid’, ‘die regering’ of ‘die samelewing’ nie. Ook gaan dit nie hier om spesifieke kapitalistiese instellings of die Staat as burokrasie nie (hoewel ‘die Staat’ ál hierdie dinge as ‘manifestasies’ daarvan insluit). Die Staat is eerder die Idee van Heerskappy, of die beginsel vir (en die ‘eenheid’ van) politieke soewereiniteit,⁸² en die feit dat daar hoegenaamd oor ons geheers word, ongeag die spesifieke vorm of metode van heerskappy. Ter verduideliking begin ek met ’n algemener omskrywing van ‘die staat’:

Die staat is ’n mens of groep mense met die *oppergesag*, en wat sodanige oppergesag oor ’n bepaalde *territorium* uitoefen (Wolfe 1998:3; my kursivering).⁸³ ‘Gesag’ is die reg om bevele te gee én dus die reg om gehoorsaam te word (Wolfe 1988:4).⁸⁴ Dit is egter ’n dubbelsinnige begrip, omdat dit ’n deskriptiewe én normatiewe betekenis het wat onderskeidelik min of meer met twee ‘tipes’ state ooreenstem: *de facto*- en *de jure*-state (Wolfe 1998:5–12). Die deskriptiewe betekenis beskryf wat mense doen en glo eerder as wat hulle móét of behóórt te doen en glo (die normatiewe sy). Dat daar (groepe) mense is wie se (aansprake op) gesag wél erken word, is ’n feit. Dit is die *de facto*-state. Om

⁸² Vir dié van ons wat die Staat nou al as ’n argaïese konsep wil afmaak wat ‘nie regtig meer ’n rol speel nie’ of selfs wil vra ‘Watter Staat?’ (sien bylaag A vir die Brezhnev-grappie) wil ek solank net uitwys dat ons almal in State van die een of ander aard leef – as jy hier is, is jy in ’n Staat. Daar is nie ’n hoekie van die ganse aardbol oor wat nié onder die gesag van ’n Staat verkeer nie. Oor ons almal ‘hier’ word daar regeer. Dit is so onlosmaaklik deel van sosiale organisasie dat die mens sukkel om (aan homself) buite die Staat te dink, en sekere teorie kyk die uiterste belang van hierdie feit mis (byvoorbeeld die meeste manifestasies van Marxisme, wat die magsoutonomie van die Staat altyd aan ekonomiese determinante ondergeskik stel). Die meeste aspekte van ons ‘hier’, wat ons as ‘werklik’ aanvaar, is eintlik net die werklikheid van die Staat.

⁸³ Politiek is dan die beoefening van die mag van die staat, of ’n poging om daardie mag te beïnvloed (Wolfe 1998:3). Die staat is dus die ‘eenheid’ vir politieke gesag of heerskappy. ‘Politiek’ strek daarom streng genome net sover as die staat self, sodat teorieë van ‘politieke’ organisasie altyd teorieë van die organisasie van die staat is. Dit behoort reeds vir ons iets eienaardig te laat besef: dat daar aanvaar word dat die enigste ‘redelike’ sosiale organisasie dié van die staat is, en dat ons bloot na die beste tipe staat kan streef: Politiek (h)erken niks anders nie.

⁸⁴ In teenstelling met ‘mag’, wat die vermoë is om deur die gebruik of dreigement van geweld samewerking te kry (hoewel dit self uiters kompleks is). So het ’n dief byvoorbeeld mag, maar nie gesag oor my nie (Wolfe 1998:4): Ek gee my geld uit vrees vir geweld, maar hy het nie die rég om my geld te vat nie. Wanneer die regering my egter belas, betaal ek, al wil ek nie, omdat hulle die rég het om my geld te vat – die regering het dus gesag oor my. Die regering en die dief het dieselfde uitkomst bereik, maar met behulp van ’n ander konseptuele ‘register’. Al betaal ek slegs omdat belastingbedrog op tronkstraf kan uitloop, en dus omdat daar ook ’n dreigement van geweld betrokke is, is (my interaksie met) hierdie geweld anders as die geweld van die dief: Die geweld ‘vind plaas’ as my ‘bedrog’ aan die lig kom, maar wie dink ooit daaraan om ’n dief te ‘bedrieg’? In die loop van hierdie hoofstuk hoop ek om die verhouding tussen ‘gesag’ en mag (wat as geweld verstaan word) uit te lig deur aan te voer dat dit deel van die samestelling en funksie van die Staat is om ‘mag’ (geweld) in ‘gesag’ te ‘verander’; die toweragtige transformasie wat geweld legitiem maak en die aard daarvan verander. Gesag is dus ’n orgaan-isasie vir die behoud van mag.

hul bestaan te bewys hoef 'n mens bloot na bestaande state te kyk, met ander woorde die groot klomp voorbeelde van menslike bevolkings waarin party mense op oppergesag aanspraak maak en waarin daardie aanspraak erken word. Om te bewys dat *de jure*-state bestaan – waar mense legitieme gesag⁸⁵ behoort te erken – is egter nie so maklik nie. Trouens, 'n mens het alle rede om te glo dat dié staat nooit kán bestaan nie.⁸⁶

Maar hoe en hoekom juis die staat? Waarom aanvaar ons dit as so vanselfsprekend? Wat 'hier' lei daartoe dat die *de jure*-staat tóg ten volle in mense se verbeel[d]ings bestaan; dat dit 'n beeld is wat die *de facto*-staat vir ewig agtervolg⁸⁷ sodat mense wél staatsgesag gehoorsaam? Hoe verbeel[d] die staat homself altyd as *de jure*?

Die algemene verduidelikings en regverdigings vir die staat, waarvan die *de jure*-staat op sigself een is,⁸⁸ impliseer alles 'n vorm van ewolusionisme. Dit veronderstel gewoonlik een of ander weergawe van 'die geskiedenis van die mensdom', waar die staat uit ekonomiese, tegnologiese en morele ontwikkeling spruit.⁸⁹ Primitiewe samelewings is groepe sonder 'n staat, omdat hulle nie die vlak van ontwikkeling en gesofistikeerdheid bereik het wat die vorming van die staat sou moontlik (of noodsaaklik) maak nie (Deleuze & Guattari 2003:357). Primitiewe mense 'verstaan' dus nie so 'n komplekse politieke organisasie nie. Deleuze & Guattari bevraagteken hierdie ewolusionisme ernstig deur voort te bou op die argument van die Franse antropoloog Pierre Clastres (sien Deleuze & Guattari 2003:357–361, 427–431).

2.2. (R)evolusionisme gekomplekseer: Clastres, en Deleuze & Guattari

Clastres (1987) betwyfel nie net dat die staat die 'produk' is van aantoonbare ekonomiese ontwikkeling nie, maar vra ook of dit nie die 'hoofdoel' van primitiewe organisasies is om die vorming van die staat af te weer nie (dus nie 'n samelewing (nog) sonder 'n staat nie, maar 'n samelewing téén

⁸⁵ Die kwessie van legitieme gesag is die kwessie van die reg om bevele te gee én die verpligting om die bevele te gehoorsaam. Gehoorsaamheid is nie om te doen wat iemand sê nie, maar om te doen wat hulle sê omdat hulle dit sê. *De jure*-gesag behels dus die gronde vir morele verpligting (Wolfe 1998:9).

⁸⁶ Hierdie vraag kan net beantwoord word deur 'n *a priori*-argument dat daar wél gemeenskappe kan wees waarin party mense die reg het om te heers, en dit is die fundamentele taak van politieke filosofie: die afleiding van die konsep van die *de jure*-staat. Alle normatiewe konsepte moet 'n *a priori*-roete volg: Hulle is nie-empiries en verwys na wat behoort te wees eerder as wat is. Ons kan dus nie die konsep van normatiewe oppergesag en die *de jure*-staat empiries uitwys nie: Telkens wanneer ons 'n voorbeeld van so 'n staat gee, sal ons immers 'n nie-empiriese argument moet aanheg om te wys dat die gesag wél legitiem is. Hierbenewens, omdat die sleutelbegrip, naamlik 'reg', aan algemene morele diskoers ontleen is, veronderstel so 'n argument dat morele diskoers betekenisvol is. Politieke filosofie is dus 'n afhanklike of derivatiewe dissipline, en die *de jure*-staat kan slegs 'bewys' word as ons kan wys dat 'reg' bestaan, en dit kan ons nie doen nie. As dit wél die geval is dat *de jure*-state nie bestaan nie en dat alle aansprake op gesag nielegitiem is (met ander woorde dat gesag nie as normatiewe konsep bestaan nie), 'bestaan' politieke filosofie ook nie (en is dit dus 'n studie van iets wat nie bestaan nie) (Wolfe 1998:3–11). Ons sal later sien hoe en hoekom die Staat self hierdie morele diskoers betekenisvol (moet) maak.

⁸⁷ Ek gebruik die woord 'agtervolg' hier eerder as 'volg' omdat, soos later verklaar sal word, 'agtervolg' altyd geassosieer word met Representasie en die 'gaping' van tekort tussen die Model en kopie (en dus met die Staat self). Om te 'volg' behels egter 'n nie-representasionele transformasie van, en deur, dit wat gevolg word – dit behels dus 'n verbinding – terwyl agtervolging altyd 'n ontkoppeling impliseer. Byvoorbeeld: die natreksel agtervolg die Model, terwyl die kaart die werklikheid volg (met ander woorde dit wórd). Let ook op dat die plasing van 'agtervolg' in die betrokke paragraaf op die dubbele, resiproke en selfvoorveronderstellende aard van hierdie proses dui: Die Staat agtervolg die Beeld, maar die Beeld agtervolg ook altyd die Staat. (Dit is iets waarna die *de facto*-staat streef, maar ook iets waarvan dit nie ontslae kan raak nie.)

⁸⁸ Die *de jure*-staat en die sosiale kontrak impliseer altyd 'n 'morele' gevorderdheid, wat deel uitmaak van 'n gevorderdheid op alle ander vlakke. Die sosiale kontrak en die vorming van 'n hipotetiese *de jure*-staat is op sigself die oomblik van 'oorgang' van a-morele primitiwiteit tot 'beskawing'.

⁸⁹ Clastres grond sy argument op sy studie van Amasonestamme (Graeber 2004a:22). Sien Clastres se *Society against the state* (1987).

die staat). Nes spesiale organe van mag (instellings) nodig is vir 'n stamhoof om 'n staatsman te word, is kollektiewe meganismes nodig om 'n stamhoof te k  r om een te word (Deleuze & Guattari 2003:357). Volgens Deleuze & Guattari (2003:358) is Clastres se deurbraak om ons op hierdie kollektiewe meganismes van inhibisie attent te maak, wat uit eie reg uiters kompleks is. Hy dwing ons om die ewolusion  re standpunt, wat primitiewe groeperings as minder komplekse vorme beskou en die ontstaan van die staat aan progressiewe tegno-ekonomiese ontwikkeling of politieke differensiasie in 'primitiewe' vorme toeskryf, te heroorweeg. Die staat is nie meer die gevolg van 'n onafwendbare ontwikkeling in sosio-ekonomiese produksie of 'n reeks opeenvolgende 'rewolusies'⁹⁰ nie, en ons kry die idee dat dit meteens 'bo-op' die 'primitiewe' volke verrys.⁹¹

Dit is dus nie meer die staat wat 'n oorontwikkelde landbousektor of 'n ontwikkelde vorm van produksie voorveronderstel nie, maar andersom:⁹² "It is not the country that progressively creates the town, but the town that creates the country. It is not the State that presupposes a mode of production; quite the opposite, *it is the State that makes production a 'mode'*" (Deleuze & Guattari 2003:429; my kursivering).

Clastres beskou egter hierdie 'skielike' totstandkoming van die staat as 'n 'skoon breuk', en dit is juis in di  verband wat Deleuze & Guattari hom kritiseer: Deur die breuk tussen die staat en die primitiewe samelewings te behou, breek Clastres nie ten volle met ewolusionisme nie, en laat hy steeds die vraag: Hoe en hoekom die staat? Deur aan primitiewe samelewings 'n onafhanklikheid te gee, bly hy 'n ewolusionis wat 'n 'natuurstaat' voorveronderstel (nou 'n sosiale werklikheid in plaas van 'n blote konsep), en gee aan die Staat "... an emergence all the more miraculous and monstrous" (Deleuze & Guattari 2003:359).

So, vra Deleuze & Guattari, hoe koppel ons dan die twee formasies sonder 'n implisiete ewolusionisme? En hoe kan die staat 'meteens verrys' sónder 'n breuk? 'n Mens is dus genoop om te sê dat die staat nog altyd bestaan het, want hoe kan die primitiewe volke iets 'afweer' wat nog nie reeds bestaan nie? Die staat is dus 'n 'oerstaat' (Deleuze & Guattari 2003:360,427) wat altyd sigself voorveronderstel en nie bloot 'bo-op' of ná die primitiewe volke verrys soos wat Clastres gedink het nie, maar wat eerder as deel van 'n konstante, komplekse wordingsproses móét hulle ontstaan: "Everything is not of the State precisely because there have been States always and everywhere. Not only does writing presuppose the State, but so do speech and language. The self-sufficient autarky,

⁹⁰ Die Neolitiese rewolusie, die industriële rewolusie, die inligtingsrewolusie, ensovoorts – elk 'n stap nader aan die vervolmaakbaarheid van sosiale konfigurasie – eers op die vlak van die daarstel van die Staat, en dan op die vlak van perfeksie van die Staatsvorm self. Elkeen van hierdie 'breuke' veronderstel 'n Groot Verandering' wat gebeur het omdat dit beho rt te gebeur het, en s   skep die Staat 'n Sentrum waaraan dit self, deur middel van elke 'rewolusie', altyd die naaste lê en ook 'al hoe nader' beweeg: Dit regverdig homself dus deur sy blote bestaan.

⁹¹ Opgrawings van  atal H  y  k in Anatoli  (die grootste Neolitiese nedersetting tot op datum) gee ons byvoorbeeld 'n idee van die voorraad sade en betreklik mak diere van verskillende territoriums wat tot hibridisasies en seleksies aanleiding gee, waaruit landbou en dierteling kon ontstaan. Dit is dus nie meer voorraad wat 'n surplus voorveronderstel nie, maar andersom (Deleuze & Guattari 2003:428).

⁹² Net so voorveronderstel privaat eiendom Staatseiendom, en voorveronderstel geld (Staats)belasting, ensovoorts (Deleuze & Guattari 2003:437–445).

independence, preexistence of primitive communities, is an ethnological dream:⁹³ not that these communities depend on States, *but they coexist with them in a complex network*” (2003:429–430; tweede kursivering my eie).

Hierdie idee van die staat as ’n oerproses is die eerste stap na ons konseptualisasie van die Staat: Dit is nie ’n ‘ding’ nie, maar ’n funksie, ’n reeks verhoudings of ’n stel omstandighede. Op hierdie wyse kan ons volledig met ewolusionisme breek, maar moet ons steeds kan uitwys hoe die staat in hierdie interaksie ‘verrys’/tot stand kom. Die probleem van die ontstaan van die staat (en begrip van die Staat) word een van funksie binne die netwerk, met ander woorde wat is die funksie van hierdie funksie; hoe is dit in die netwerk, en hoe bewerkstellig dit sy selfvoorveronderstellende karakter?

2.3. Deleuze & Guattari: Die Staat as Oorkodering

2.3.1. Die Staat as vangapparaat en komplekse assemblage van Representasie

Deleuze & Guattari (2003:357–361) neem die volgende ter verduideliking hiervan waar: (i) dat daar ’n buitekant van die Staat moet bestaan wat daarmee saam in ’n netwerk funksioneer, maar wat dit nie self kan verduidelik nie (omdat primitiewe volke nie in ’n Staat ‘ontwikkel’ nie); (ii) dat die Staat dus ’n eenheid van komposisie het/is wat oor alle verskille in organisasie en ontwikkeling in verskillende State heen strek – die Staat moet ’n ‘milieu’ van binnendheid (“interiority”) kan skep (2003:427); en (iii) dat hierdie interne ‘Eenheid’ of ‘Essensie’ van die Staat as ‘vangs’ beskryf kan word (2003:427). Voorts kan daar gesê word dat ‘towervangs’ (“magic capture”) hierdie funksie goed beskryf, aangesien dit altyd voorafvoltooid en selfvoorveronderstellend voorkom (2003:427).

Die vraag van die begrip van die Staat, en die funksie/proses daarvan in hierdie netwerk, word nou een van die vangsmeganismes self: Hoe kan hierdie vangs verduidelik word as dit nie na enige bepaalde oorsaak teruglei nie?

Die antwoord, sê Deleuze & Guattari (2003:446), is heel ‘eenvoudig’: “In the end, there is no mystery at all: the mechanism of capture contributes from the outset to the constitution of the aggregate upon which capture is effectuated”. Die towervangs skep dus dit wat gevang word, as deel van die vangs. Die Staat vestig homself, en bestaan dus, deur die ‘voorwaardes’ vir sy bestaan daar te stel (Deleuze & Guattari 2003:437–448). In een beweging isoleer (deterritorialiseer) en herkombineer (reterritorialiseer) die vangs sekere elemente in ’n verhouding wat nodig is vir sy bestaan/vangs. Hierdie funksie is dan sy bestaan – die skep en behoud van (homself as) ’n ‘selfvoorveronderstellende’

⁹³ “... [O]ne marvels at the bizarre indifference that ethnology manifests for archeology. It seems as though ethnologists, fenced off in their respective territories, are willing to compare their territories in an abstract, or structural, way, if it comes to that, but refuse to set them against archaeological territories that would compromise their autarky ... Çatal Hüyük however would have had a zone of influence extending two thousand miles; how can the ever recurring problem of the relation of coexistence between primitive societies and empires, even those of Paleolithic times, be left unattended to? As long as archaeology is passed over, the question of the relation between ethnology and history is reduced to an idealist confrontation, and fails to wrest itself from the absurd theme of society without history, or society against history.” (Deleuze & Guattari 2003:429).

Identiteitsentrum ‘bo-oor’ die sisteem. Die Staat is dus ’n oorkodering – die byvoeging van ’n ekstra element oor die hele sisteem ($n + 1$).

Die Staat is gevolglik ’n vloeienderbrekende, komplekse assemblage van oorkodering, gekoppel aan ’n abstrakte masjien van oorkodering (Deleuze & Guattari 2003:223,513). Oorkodering, soos wat vroeër verduidelik is, is die unieke funksie van Representasie. Dit is die Proses van Representasie self. Dit is dié Boom wat ‘vir ewig’ nuwe modelle en kopieë (skeidings) ingevolge die Model van model-kopieskep. Die Staat is dan terselfdertyd hierdie abstrakte Model/Sentrum sowel as die konkrete elemente wat dit in verhouding tot mekaar stel om sigself te ‘produseer’.

Hierdie elemente kom in groot getalle voor en bestaan op verskillende strata. Dit sluit dus in mense, plante, diere, land, objekte, instellings, denke, begeertes, verbeel[d]ing, tegnologiese en semiotiese velde, ensovoorts, in verhoudings wat Heerskappy en Dom-inasie moontlik maak. Die Staatsentrum laat ál hierdie dinge in verhouding tot mekaar resoneer op ’n wyse wat daardie sentrum ‘voorveronderstel’ of ‘noodwendig’ maak, sodat die elemente hulself gedra asof daar werklik so ’n sentrum binne die sisteem is (Deleuze & Guattari 2003:433). Die Staat is dus die ‘ontluikende’ eienskap van ál hierdie interaksies wat na hulself as ‘die Staat’ kan terugvoer. Die Staat het dus die vermoë om ’n veld van ‘binnendheid’ te skep waarin heerskappy uitgeoefen kan word deur sy Oorkoderingsvorm (model-kopie) aan ál die interaksies binne die territorium te ‘leen’, welke interaksies hulle terselfdertyd van mekaar kan skei. Staat-agtige verhoudings en minisentrums van identiteit (wat nié die Staat is nie) ontstaan op hierdie wyse deur die hele milieu van binnendheid.

Hierdie vangs-as-oorkodering moet dus eerstens as ’n ontologiese operasie verstaan word: Dit laat dinge op ’n ander manier bestaan in ’n proses wat ’n hele ‘stuk’ werklikheid oorkodeer en oorkoderend maak. Die Staat is dus ’n ‘metafisiese’ toestand van die werklikheid self (’n “state”), wat deur Statiesheid of behoud van daardie Toestand gekenmerk word (’n “static” assemblage wat homself ‘toemaak’) en wat die takke en wortels van sy boom laat groei deur die ganse sosiale veld wat dit as sy binnekant skep.⁹⁴ Daarom is ontologiese kritiek op Representasie altyd ook kritiek op die Staat, omdat die Staat as die antropomorfe assemblage van Representasie beskou kan word.⁹⁵

Vervolgens bespreek ek ’n paar belangrike eienskappe of manifestasies van die Staat se towervangs wat ons idee van die Staat as assemblage van Werklikheidsoorkodering (of produsent van Representasionele werklikheid) kan help uitbrei, naamlik die oorkodering van geweld, denke, ruimte en verbeel[d]ing.

⁹⁴ Dit is egter ’n baie spesiale toestand, omdat dit iets is wat mense doen, wat ons sáám hier doen (en aanhoudend aktiveer), en wat nie as werklikheid op dieselfde manier as ’n boom of klip bestaan nie. Dit is die orgaan-isasie van die mens – dit wat Rastafariërs “Babylon” noem.

⁹⁵ Dit is een van die twee groot antropomorfe assemblages (wat op die antropomorfe strata voorkom). Die ander een is die oorlogmasjien, of “war machine” (Deleuze & Guattari 2003:13), wat in die volgende laag aandag sal kry.

2.3.2. Staatsoorkodering as strukturele geweld

Geweld is 'n kenmerk van Oorkodering en Representasie self. Oorkodering vereis geweld: Om onreduseerbare kompleksiteit deur middel van 'n Sentrum te reduceer, en daardie reduksie te behou, vereis geweld ($X = X = \text{nie } Y \text{ nie}$). Die Staat se towervangs waardeur dit homself as 'n 'Totale' Binnekant of Essensie in verhouding tot sy buitekant vestig, ten spyte van (en ten koste van) die kompleksiteit van die werklikheid, is 'n geweldsfunksie.⁹⁶

Hoewel die meeste mense nie aan geweld sou dink as dit wat die Staat se samestelling en funksie definieer nie (die staat beskerm ons immers teen die inherente geweld van die mensdom), moet ons tussen verskillende 'regimes' van geweld, soos kriminele geweld, strydgeweld en oorlogsgeweld, onderskei, welke regimes elk hul eie parameters en eienskappe omskryf (sien Deleuze & Guattari 2003:447–448). Die sleutelgedagte hiër is 'legitieme' of 'regverdig' geweld.

Hierdie 'legitieme' of Staatsgeweld, wat noodwendig deur die Staat werk, is 'n strukturele of sistemiese geweld (Deleuze & Guattari 2003:446–448). Dit is met ander woorde opgesluit in die struktuur en funksie van die Staat self, en dus ook in die instellings (én alle ander verhoudings)⁹⁷ waardeur dit werk en homself daarstel. Dit is die beginsel vir sy towervangs self, en het 'n eenaardige karakter (die karakter van Staatsoorkodering self) 'weens' die oorkodering wat dit bewerkstellig: Dit dra altyd by tot dit waarteen dit gerig is. Hierdie selfvoorveronderstellende karakter van strukturele geweld 'veroorsaak' dat die Staat se vangs altyd bydra tot – en altyd dit produseer – wat gevang word (die 'towervangs'/oorkodering behels/is hierdie geweld). Die Staat 'vang', verdeel, skei en rangskik die komplekse werklikheid en stel homself tegelykertyd in die bevoorregte posisie van Skeids-regter. Hierdie eienskap/proses maak van die strukturele geweld ook wettige geweld: Dit is dus 'n geweld wat terselfdertyd vang én daarop geregtig is om te vang.

Juis daarom kan die Staat sê dat die verantwoordelikheid vir hierdie geweld nie by homself lê nie, omdat dié geweld 'n 'oervorm' is en sy eie gebruik 'voorafbestaan' (Deleuze & Guattari 2003:448). Die Staat bestaan slegs 'bo-oor' hierdie 'natuurlike' geweld, en stel sy wette in om dit te minimaliseer of sy burgers daarteen te beskerm (vandaar die idee dat die Staat nodig is; die 'noodsaaklikheid' van die sosiale kontrak). Dus is dit ook baie moeilik om uit te wys wáár hierdie geweld lê (Deleuze & Guattari 2003:448): Die Staat gebruik tog net geweld teen die gewelddadige – dit is geregverdig.⁹⁸ Tog is dit hierdie oorkodering van geweld wat die wet self bepaal (Deleuze & Guattari 2003:448); dit

⁹⁶ Hierdie noodwendige geweld van Representasie, wat sy eie is, en *beliggaam* word (*georgaan-iseer*) word deur die Staat, is een van die belangrikste insigte van hierdie hele tesis – dit is die grootste struikelblok vir enige weerstand teen die Staat en aangesien dit nie bloot 'afgedwing' word nie, maar deel is van hoe die mens die werklikheid benader, en altyd deel van alle menslike interaksies met ander mense en met die wêreld.

⁹⁷ Sosiale norme en gebruike is Staatsinstitusies omdat hulle sekere organe of organisasies van mag behou.

⁹⁸ Waar dit nie geregverdig is nie, is die beginsel daarvan *gekorrupteer*: byvoorbeeld korrupte polisiemanne, amptenare, ministers. Die aanname hier is steeds dat die geweld nie primêr tot die Staat is nie: hierdie mense, sê die Staat, het teruggeval in die primordiale geweld en 'teen' die Staat gedraai.

is die daarstelling van Die Wet⁹⁹ sowel as sekere modusse van produksie waaraan dit sy vorm gee ('die Werk-likheid').¹⁰⁰ Die geweld 'spoel' met ander woorde oor na alle regulatoriese instellings, interaksies en lokale manifestasies van die Staatsassemblage, en is 'n voorvereiste vir die organisasie van die *de jure-de facto*-Staat.¹⁰¹ Die reëls is dus in wese gemaak om te breek ...

Ons kan selfs so ver gaan om te sê dat die ontologie van die Staat – of van Representasie – op verskeie vlakke 'n 'ontologie van geweld'¹⁰² is: Die Staat 'installeer' dus 'n ontologie van geweld in ons, en is ontologies gewelddadig. Nie net veronderstel dit 'n 'basis'-bestaansvlak of -Werklikheid van geweld nie, maar dra dit direk by tot daardie geweld-van-dit-wat-bestaan, sodat ons die bestaan van sosiale werklikheid en die werklikheid oor die algemeen aan die hand van geweld verstaan.¹⁰³ Dit is egter die geweld van Representasie self wat altyd die kompleksiteit van, en verskil in, die sosiale veld vernietig.¹⁰⁴

2.3.3. Die Beeld van denke, subjek van binnendheid, en gestreepte ruimte

In hierdie stadium kan daar egter uitgewys word dat 'geweld' nie die wesenlike meganisme vir die samestelling van die Staat kan wees nie: Onderdrukking moet tog deur die subjek geïnternaliseer word. Sulke stellings verstaan egter die aard van die betrokke geweld en die Staatsoorkodering wat dit is, verkeerd. Dit is nie hier 'n geval van die een of die ander, 'van bo' of 'van onder', nie. Die strukturele geweld van oorkodering is aanwesig in alles wat die Staat oorkodeer en oorkoderend maak: Dit is hoe daardie geweld homself deur mag versprei ('van onder') en omskep word in organe of instellings van dominasie ('van bo'); dit is sy eie voorvereiste, en word dus 'gesentraliseer' en versprei.¹⁰⁵

⁹⁹ In hierdie opsig is wat Deleuze & Guattari sê baie anders as om die Staat bloot, soos byvoorbeeld Max Weber, te definieer op grond van 'monopolie of geweld' (1947:156). Alhoewel Weber se definisie baie belangrik is, aangesien dit die Staat se geweld as 'n *definiërende* eienskap sien, ly hierdie definisie ('het monopolie op geweld') in die meeste gevalle weer terug na 'n ander definisie: die Staat as Reg of Regstaat (Deleuze & Guattari 2003:448). Die staat het m.a.w. die monopolie op geweld omdat dit Reg is. Deleuze & Guattari sien die wet *self* as daardie geweldsoorkodering: "State overcoding is precisely this structural violence that defines the law, 'police' violence and not the violence of war (Deleuze & Guattari 2003: 448)

¹⁰⁰ "It is not even adequate to say that the violence rests with the mode of production ... there is a violence that necessarily operates through the State, precedes the capitalist mode of production, constitutes the 'primitive accumulation', and makes possible the capitalist mode of production itself ... It is a violence that posits itself as preaccomplished, even though it is reactivated every day." (Deleuze & Guattari 2003:447).

¹⁰¹ "It is true that war kills, and hideously mutilates. But it is especially true after the State has appropriated the war machine. Above all, the State apparatus makes the mutilation, and even death, come first. It needs the preaccomplished, for people to be born that way, crippled and zombie-like. The myth of the zombie, of the living dead, is a work myth and not a war myth. Mutilation is a consequence of war, but it is a necessary condition, a presupposition of the State apparatus and the organization of work (hence the native infirmity not only of the worker but also of the man of State himself, whether of the One-Eyed or the One-Armed type)." (Deleuze & Guattari 2003:425).

¹⁰² Ek leen hier David Graeber se uitdrukking. Hy gebruik dit egter in die beskrywing van die politieke ontologie van die politieke Regterkant, in teenstelling met die 'politieke ontologie' van die Linkerkant (Graeber 2007:s.p.). Regses beskou geweld as primêr tot die werklikheid, en beplan dus politieke organisasie daarrondom of daarvandaan. Ek brei hierdie geweldsontologie uit na 'politiek' (dus die Staat) oor die algemeen – nie net wat betref dit wat as die aard van die werklikheid beskou word nie, maar ook dit wat met die werklikheid gedoen word.

¹⁰³ Vandaar ook die aggressiewe houding teenoor die gewelddadige werklikheid – dit óns teen die werklikheid.

¹⁰⁴ Natuurlik beteken dit nie daar is nie enorme diversiteit tussen en binne State nie. Inteendeel. Hierdie diversiteit is egter altyd 'n gevolg van die Staatsvorm of Identiteit self. Hulle is 'isotope' van die Staatsvorm, en die gevolg van verskille in identiteite en nie die transformerende Verskil of die risiko nie. Die Staat is Behoud van sy assemblage (wat dinamies moet bly anders sterf dit), en kan dit alleen doen deur diverse soorte Staat en soorte identiteit binne die Staat toe te laat (sien Deleuze & Guattari 2003:424–427 vir 'n bespreking van die Staat se pole, en 2003:448–473 vir 'n analise van differensiasie binne daardie polariteit).

¹⁰⁵ Daar is dus nie die noodwendige kloof tussen mag as gesentraliseerde geweld (die 'tradisionele' model) en mag as versprei, gedentraliseer en lokaal (die 'Foucauldiaanse' model'). Dit is op sigself 'n Representasionele reduksie. Daar moet in gedagte gehou word dat ons hier met verskillende tipes

Dat die Staat op 'n manier deur subjektiwiteit moet werk, is egter nie te betwyfel nie. Die meeste teorieë hieroor behels egter die inhoud van denke – hoe die individu ‘geprogrammeer’ word om sekere dinge te dink oor homself en die wêreld waarin hy homself bevind (interpellasie, hegemonie, die simboliese orde, ‘genderrolle’, ensovoorts). Deleuze & Guattari (2003:374–380) verskuif egter die klem van hierdie epistemologiese vlak van inhoud na die ontologiese vlak van die vorm van denke self. In plaas daarvan om te sê dat die inhoud van denke in ooreenstemming is met die dominante kultuur (‘jy dink soos almal’), voer Deleuze & Guattari (2003:374) aan dat ‘denke’ self reeds in ooreenstemming is met 'n model wat dit aan die Staatsapparaat ‘ontleen’ en wat daarvoor einddoele, kanale, paadjies en organe definieer. Daar bestaan dus 'n beeld of model van denke – 'n “image of thought” (Deleuze & Guattari 2003:374) – wat alle denke bepaal.¹⁰⁶ Dit is met ander woorde die Beeld wat ons het van hoe denke is, hoe dit werk en wat die einddoele/uitkomst daarvan moet wees. (‘n Mens dink om probleme ‘op te los’, om ‘tot die punt’ te kom; 'n mens dink óór iets.)¹⁰⁷ Hierdie beeld is nie bloot 'n metafoor nie, maar oorgekodeerde denke – die voorwaarde vir die daarstel van denke as Beginsel, as vorm van binnendheid en stratum (Deleuze & Guattari 2003:375) – sodat die Staat ‘gedink’ kan word.

Hierdie interafhanklikheid van denke en die Staat is ‘transaksioneel’. Uit hierdie transaksie ‘kry’ Denke 'n Sentrum, van waar dit dinge in onafhanklike ‘dinge’ kan begin verdeel: “[A] centre that makes everything, including the State, appear to exist by its own efficacy or on its own sanction” (Deleuze & Guattari 2003:375). Dit stel denke in Staat om aan die hand van Denke te dink, wat dan weer hierdie ‘dinge’ skei, analiseer, rangskik en dan na die Essensie ‘terugwerk’ – 'n volgbare, herhaalbare, betroubare “chain of thought” (ons dink veral hier aan ‘metode’).¹⁰⁸ Die prys wat Denke daarvoor betaal, is egter om self deur hierdie towerketting gebind te word. Denke is daartoe gedoem om altyd te agtervolg; dit kort altyd iets – sy Sentrum – wat vir Denke 'n pad na die Sentrum definieer, maar welke Sentrum Denke nooit kan bereik nie. Dit agtervolg altyd die Beeld van ‘beeld-kopie’, en is sodoende Representasie ...

Nie net kry denke 'n Rede (‘n pad of baan) nie, maar die Staat kry 'n manier om sigself met hierdie Rede te vereenselwig en tot die Universele te verhef (Deleuze & Guattari 2003:375–376). Slegs deur denke kan die *de facto*-Staat die beeld van die universele *de jure*-Staat aanneem en aktiveer: Om homself as ‘*de jure*’ voor te doen (en dus te ‘regeer’) moet die Staat sy logika op die vlak van denke

assemblage/meervoudighede te doen het en dat alle assemblages vloei en verandering behels, al onderbreek hulle dit. Party gee daardie vloei 'n ander vorm, of vertraag dit op 'n spesifieke wyse. So is die klaarblyklik ‘gesentraliseerde’ eienskap van die Staat of Beheer die gevolg van hoe dit mag versprei – dit is oorkodering. ‘Staties’ beteken nie ‘stilstand’ nie, maar ‘beweging op of rondom een punt’, en dui 'n gesentraliseerde meervoudigheid of assemblage aan.

¹⁰⁶ Denke self is reeds op ontologiese vlak oorgekodeer, met ander woorde nog ‘voor’ dit na 'n epistemologiese of ‘kennisvlak’ verskuif: Die inhoud van denke is slegs sekondêr tot die oorkodering en die gevolg daarvan.

¹⁰⁷ Denke is op grond van sy definisie Representasioneel: Dit identifiseer dinge waaróór dit dink, met ander woorde waaróór dit staan (oorkodering: n + 1). Dit voorveronderstel dus altyd 'n onafhanklike werklikheid waarop dit inwerk, in plaas van 'n werklikheid waarmee saam dit wórd. Denke wat dít nie doen nie, is nie ware denke nie, maar dagdromery of verbeelding – ‘jy’t duidelik nie gedink nie’ (‘jy verbeel jou net’).

¹⁰⁸ “A method is the striated space of the cogitatio universalis and draws a path that must be followed from one point to another.” (Deleuze & Guattari 2003:377).

(die universele, perfekte Model van model-en-kopie; Representasie) op die subjek self ‘afdruk’, wat deur middel van daardie denke dink én gedink word.¹⁰⁹ Die subjek word dan self ’n dubbele subjek – ’n ‘mini-Staat’ wat met die model-kopie-Beeld van die Staat en Representasie self ooreenstem.¹¹⁰

[E]verything revolves around the legislator and the subject. The State must realize the distinction between the legislator and the subject under formal conditions permitting thought, for its part, to conceptualize their identity. Always obey. The more you obey, the more you will be master, for you will only be obeying pure reason, in other words yourself. (Deleuze & Guattari 2003:376).

[B]y developing in thought in this way the State-form gains something essential: a whole consensus. Only thought is capable of inventing the fiction of a State that is universal by right, of elevating the State to the level of *de jure* universality ... the State becomes the sole principle separating rebel subjects, who are consigned to the state of nature, from consenting subjects, who rally to its form of their own accord. (Deleuze & Guattari 2003:375).

Hierdie Staatssubjek is ’n subjek van ‘binnendheid’, nes die Staat ’n vorm van binnendheid is (“form of interiority” – Deleuze & Guattari 2003:375). Dit is die subjek wat dink ‘Ek is ek, nie Jy nie’ ($x = x =$ nie y nie) – ék voel, ék dink, my konsepte. Dit is die afgeslote enkelsubjek wat sy Identiteit aan sy konsepte en die dinge in die wêreld leen, waarvolgens hy hulle kan rangskik en as ‘dinge’ op hulle eie, in ’n werklikheid buite homself, verdeel. Anders gestel, die subjek is omvangryk (Deleuze & Guattari 2003:33): Hy word sy eie sentrum of binnekant; sy eie wetgewer wat na buite handel. Sodoende kry die subjek letterlik sy bewussyn van homself as ‘subjek’¹¹¹ deur deel van die Beeld van denke en Beeld-kopie te word¹¹² (een en dieselfde strukturele of oorkoderingsgeweld skep dus ’n bewussyn wat gevang word). Tog is hy altyd reeds onder die Beeld van denke gesubjektiveer en tot ewige tekort gedoem: Hy agtervolg en gehoorsaam altyd die model van Representasie.

As ons dus van ‘Representasionele denke’ ($x = x =$ nie y nie) praat, verwys dit dus nie net na representasionele inhoud nie, maar ook ’n Representasionele vorm of beeld van denke self wat die inhoud bepaal en oorkodeer. Die Staat is hierdie beeld van denke – ’n vorm van binnendheid wat sigself reproduseer (Deleuze & Guattari 2003:360) – en daarom kan ons ook van Staatsdenke of

¹⁰⁹ Wat ’n mens hier dalk deurmekaar maak, is presies die eienaardige selfvoorveronderstellende karakter van Oorkodering/Staatsgeweld: Vir die Staat om homself te regverdig (as *de jure* te stig) moet denke reeds sy vorm aangeneem het, en dít voorveronderstel die Staat. Die Staat oorkodeer dus denke (gee daaraan ’n beeld) op dieselfde tyd as wat dit deur daardie beeld gedink word (geregverdig word).

¹¹⁰ Dit is hoekom die Staat hier as voor die hand liggend aangedui word – dit is die enigste redelike oplossing: “Common sense, the unity of all the faculties at the center constituted by the Cogito, is State consensus raised to the absolute.” (Deleuze & Guattari 2003:376). Dit is die ontologie van Wet – die “*Cogitatio Universalis*” (2003:376).

¹¹¹ Ons moet altyd tussen ‘subjektiwiteit’ en ‘subjek’ onderskei. Die subjek is die dubbele subjek van Representasie of die Staat, met ander woorde ’n subjektiwiteit van eenheid/binnendheid (van ‘binne jouself wees’, ‘wetgewer van jou eie gedagtegang wees’) wat ‘subjektiwiteit’ tegnies definieer. Daar is egter ander soorte ‘subjektiwiteit’ wat byvoorbeeld uit ’n ervaring van die ‘oplos’ van hierdie ‘Ek’ ontstaan. (Soos met ‘representasie’, sit ons wêr met die probleem van ’n begrip waarvan die herdefinisie homself uitwis.) Hierdie Staatssubjek is egter nie bloot die ‘Verligtingssubjek’ of ‘sentrale’ subjek van Descartes nie, hoewel dit ’n goeie voorbeeld daarvan is. ‘Staatssubjek’ verwys eerder na ’n ontologiese posisie van bewussyn in die werklikheid.

¹¹² “The various forms of education or ‘normalization’ imposed upon an individual consist in making him or her change points of subjectification, always moving toward a higher, nobler one in closer conformity with a supposed ideal. Then from the point of subjectification issues a subject of enunciation, as a function of a mental reality determined by that point. Then from the subject of enunciation issues a subject of statement, in other words, a subject bound to the statements in conformity with a dominant reality (of which the mental reality just mentioned is a part, even when it seems opposed to it)” (Deleuze & Guattari 2003:129).

binnedenke praat. Denke self is egter so natuurlik dat dit selde eens as 'n vorm van dominasie oorweeg word:

[I]t could be said that all this has no importance, that thought has never had anything but laughable gravity. But that is all it requires: for us not to take thought seriously. Because that makes it all the easier for it to think for us, and to be forever engendering new functionaries. Because the less people take thought seriously, the more they think in conformity with what the State wants. Truly, what man of the State has not dreamed of that paltry impossible thing – to be a thinker? (Deleuze & Guattari 2003:376).

Deleuze & Guattari voeg hierby dat nes denke oorgekodeer of Representasioneel gemaak word, en 'n pad gegee word om te loop waarop dit van punt tot punt beweeg, so beperk die Staat ook die mens se fisiese liggaam tot sekere roetes, paaie, grense en afskortings.

Die ruimte wat hierdie afskortings teweegbring, kan 'n 'gestreepte' ruimte ("striated space") genoem word (Deleuze & Guattari 2003:370, 380–387, 474–500). Hierdie ruimte is homogeen en beweeg van een punt na 'n ander – altyd volgens voorafbepaalde planne, roetes en roetines. Dit is gewoonlik 'n visuele ruimte, waarvan die kanale vir beweging vanaf 'n punt buite die ruimte gesien kan word. Dit is dus 'metries' en 'meet' eers ruimte (verdeel dit; onderbreek die vloei daarvan) om dit te kan beset en beheer. Dit stel met ander woorde 'n Sentrum en lokale sentrums daar waarnatoe beweeg of wat gevolg moet word.

Hierdie ruimte stratifiseer die hele sosiale veld, en voer terug na ons semiotiese en tegnologiese verbeeldingsproduksie van die werklikheid. (Ons produseer dus steeds daarvan, want dit het altyd 'n tekort aan homself.) Dit is instrumenteel in die Staat se funksionering sowel as die samestelling van die Staat self – elke area met sy afgebakende funksie en vorm wat tot die Staat se vangs bydra. Dit 'aktiveer' dus Representasie op visuele én fisiese vlak in die vorm van verskillende areas/paaie vir privaat eiendom (my erf/jou erf), verskillende sosio-ekonomiese klasse, die verdeling en regulering van arbeid, die bepaling van rang, ensovoorts. Dit skep 'n groot verskeidenheid verdelings en kompartemente wat ál ons aktiwiteite bepaal en só tydgebruik en produksie reguleer,¹¹³ van die kombuis tot die badkamer en uit na die afgebakende territorium van die Staat self. Ál hierdie dinge gebeur in 'n fisiese ruimte wat deur die uitwerking of vloei van Staatsgeweld self 'gestreep' is, en is dus 'n 'abstrakte' vorm van fisiese dwang. Dit is dus geen verrassing dat die Wet self sy kontoere en roetes volg en afdwing nie – die geweld van Identiteit in die vorm van eiendom, belasting, grond, ensovoorts (sien Deleuze & Guattari 2003:437–446).¹¹⁴

Die totale gestreepte ruimte van die Staat (psigies én fisies, semioties én tegnologies) is inderwaarheid 'n towerspreuk ("spell") wat oor die land lê. Die totale Beeld of Identiteit van die Staat en die

¹¹³ Hier dink ons natuurlik dadelik aan Foucault se panoptisisme in *Discipline and punish* (1991). Die panoptikon is die perfekte voorbeeld van 'n gestreepte ruimte. Tronke, skole, hospitale en fabriekke – inderdaad ál daardie ruimtes wat ons lewens bepaal – deel in hierdie gestreepte Staatsvorm.

¹¹⁴ Elke gestreepte fisiese ruimte stem dus noodwendig ooreen met sekere abstrakte stratifikasies van die werklikheid in die vorm van Wette. 'n Eenvoudige voorbeeld is die wette wat voertuigvervoer definieer en reguleer.

Staatsubjek ‘spoel oor’ na die land – ’n towerspreuk wat sê ‘Dis my plek dié’ en wat die vorm van Binnendheid na fisiese aarde uitbrei. Al wat ’n mens moet doen om die towerspreuk te breek is om te besef dat die lyne wat dit eintlik voorveronderstel – die onsigbare territoriale kontoere van die Wet-as-Werklikheid – nie op dieselfde manier bestaan as die aarde waaroor dit uitgespreek word nie. Dit is verbeel[d].

2.3.4. Konsensus-beeldebestaan: Die Staat se monopolie van beeldeproduksie

Ons sien dus weereens presies hoe kompleks die verbeel[d]e ruimte van ‘hier’ is: ‘Dieselfde’ mure wat deur fisiese ruimte loop, loop deur ons verbeel[d]ings, en voer weer terug na ruimte, en beïnvloed handelinge, uitinge, verhoudings en lewens. Al die beelde van al die lewens gebeur in, en word saam, hierdie gestreepte Staatsruimte.

Weens Representasie (en die geweld wat dit teweegbring) het die Staat egter ’n baie spesifieke verhouding met die beeld as Beeld. Dit moet beelde as Identiteite/Beelde kan vestig. Dít beteken dat dit die verbeel[d]ing self – nie net die inhoud daarvan nie – moet oorkodeer, sodat die beelde by produksie voorkom asof hulle Nog Altyd daar was, en sodat nóg van hierdie Meesterbeelde (beelde van die Beeld/Model) altyd op elke liewe vlak van die mens se leefwêreld geïnstalleer kan word (verbeel[d]e werklikheidsproduksie). Die Staatsassemblage moet dus sy oorkoderingsmasjien aan die ‘beeldemasjien’ van die verbeel[d]ing koppel, sodat die verbeel[d]ing die Beeld as Werklikheid, en homself as tekort aan Werklikheid, kan produseer of verbeel[d].¹¹⁵

Die Staat doen dít deur sêlf daardie Beeld te wees – die “imaginary totality par excellence” (Graeber 2004a:65)¹¹⁶ – wat aan al die dominante beelde ’n Identiteit verleen sodat hulle hulself as minimeesters of mini-identiteite kan vestig (hoewel altyd onderworpe aan ’n Beeld/Meester bo hulle, en dus altyd in tekort). Die Staat verkry op hierdie manier ontologiese beheer oor al die beelde in omloop; dit skep sy eie Meesterbeelde, wat dan vanself minderheidsbeelde onderdruk. So kry ons dan Ek, My Span, My Party, My Land, Sukses, Leierskap, Perfeksie, die Waarheid, ensovoorts – alles ‘abstraksies’ wat in die verbeel[d]ing ‘voltooi’ moet word, maar wat ’n werklik geleefde hiërgargie van beelde skep; ’n netwerk van veranderende Meesterbeelde waarna vir ewig gestreef word.¹¹⁷ Hierdie beelde is

¹¹⁵ Om homself as Sentrum te vestig skep die staat ’n tekort in alles wat hy oorkodeer (die tekort van Representasie/Sentrum). Die oorkodering self is die koppeling tussen die Sentrum en die tekort, sodat dít ’n tekort vir ’n Sentrum word. Die ding word dus gereduseer tot wat dít nié is nie. Hierdie tekort skep dan paaie vir die verskillende vermoëns – denke, begeerte en verbeel[d]ing – om as’t ware of in effek hul eie tekort te produseer; om hulself as tekort te produseer. Die Staat ‘kaap’ dus die produktiewe aard van denke, begeerte en verbeel[d]ing, en laat hulle hulself ‘aanval’ om ’n tekort te produseer, waardeur die Staat homself dan vestig (oorkodeer). Trouens, die Staat móét dít doen, omdat die produktiewe potensiaal van hierdie dinge altyd deur middel van deterritorialiserende vluglyne (risomatiese lyne) die Staat sal probeer vernietig of verlaat. (Meer hieroor in die “Binnegronde”.)

¹¹⁶ Baie van die verwarring wat in teorieë oor die staat se historiese oorsprong ontstaan (soos politieke filosofie), spruit uit ’n onvermoë of onbereidwilligheid om dít in te sien. State was én is idees en beelde – maniere om sosiale orde te verbeel[d] as iets wat onder beheer gebring kan word of behoort te word. (Graeber 2004a:65).

¹¹⁷ Daar is dus verskillende verbeel[d]ings (beelde) wat in enige stadium die Beeld van denke self ‘omring’. Die Beeld van denke neem hierdie verskillende verbeel[d]ings aan namate sy vorm varieer, welke variasie net so divers is as (en ooreenstem met) die variasie in die Staatsvorm self (Deleuze & Guattari 2003:376). Die Staat stel dus ‘beeldetimmers’ (“image trainers”; 2003:376) aan om hierdie dominante beelde te verbeel[d], en om self deel te word van hierdie verbeel[d]ing. Deleuze & Guattari noem byvoorbeeld die digter in die argaïese Staat, en meer onlangs die Filosoof en Sielkundige (2003:376). Ek sou sê dít is hierdie beeldetimmers wat al as die ‘koördineerdersklas’ (Graeber 2004b:s.a.) beskryf is – daardie mense wat

betreklik arbitrêr, maar versterk mekaar sodat hulle saam as Werklikheid voorkom. Die ‘briljantheid’ van hierdie sisteem is dat enigiets eintlik as Meesterbeeld kan dien of ‘optree’: Demokrasie, God, Menseregte, Volhoubaarheid, die Regte Skoene, die Rooi Span – letterlik enigiets wat self op een of ander vlak Representasie uitbeeld. Die inhoud van die beelde ‘val’ net in die plek wat Representasie reeds daarvoor gemaak het, of wat hulle vir hulself deur Representasie gemaak het.

In die skep van hierdie netwerk van Meesterbeelde het die Staat dus ’n monopolie van beeldeproduksie, wat hy gebruik om sy konsensus te behou. Die netwerk bevat ál die dominante beelde en uitinge waardeur die konsensuswerklikheid van die Staat verbeel[d] word. Deur in dié konsensus te deel (deur sy beelde te leef en na streef), deel ons in die Staat se mag, sy Beeld, sy Majesteit.¹¹⁸ Tog kan ons dit nooit bereik nie, omdat die Staat ons terselfdertyd daarvan skei. Die Staat rangskik ons as subjekte met hierdie boombeelde in ons wortel, sodat ons oortuig is daarvan dat dit nie die verbeel[d]ing is nie, maar die Werklikheid. Die Staat is die denkeketting: “Apparatus of capture – the semiological operation par excellence ... (In this sense, the associationist philosophers were not wrong in explaining political power by operations of the mind dependent upon the *association of ideas*.)” (Deleuze & Guattari 2003:445; my kursivering).

Hierdie Meesterbeelde se mag oor ons, en hul invloed op ons ervaring van die lewe, is ongelooflik, omdat ontologiese oorkodering van ons verbeel[d]ings, denke en begeertes ons daarvan oortuig dat ons eie ‘selfheid’ daarvan afhang, en dat ons daarsonder sal ‘ophou bestaan’.¹¹⁹ Mense sal sekere Meesterbeelde met hand en tand verdedig (selfs tot hul dood én die dood van ander). Die beelde is dus ‘ontologies aktief’ in hul bestaan. Juis daarom is dit vir ons baie moeilik om buite die Staat se mure te dink, te doen en te verbeel[d] (hiervan getuig die gebrek aan ‘politieke’ teorie van nie-State). Ál hierdie beelde tree op as ‘plaasvervangers’ vir sowel die individu se bestaan as die Beeld self (vir Identiteit/Representasie), en heraktiveer die Staat van die individu buitentoe (al verbeel die individu hom dat hierdie beelde teen die Staat gerig is). Ons ís die Staat. Dit is soos mure wat om ons denke en verbeel[d]ings gebou is; ’n ontologiese area van Oortolligheid; die oortolligheid van al hoe meer

die behoud van Staatsmag teweegbring deur tussen die klasse te werk (om hul regte verhouding te koördineer) en konstant sekere beelde in die sosiale matriks ‘in te spuit’ of daarop af te dwing. Ingenieurs, argitekte, prokureurs, sielkundiges, bemerkers en adverteerders, grafiese ontwerpers, filmmakers, tydskrifredakteurs, ‘kunstenars’ en kurators is almal instrumenteel in die sirkulasie van sekere Beelde. Die woord ‘tem’ is hier belangrik, omdat die Staat sonder hierdie mense met ‘wilde’ verbeel[d]ings sit wat altyd die Staat sal probeer vernietig of verlaat.

¹¹⁸ Een gevolg hiervan is dat die Visuele (of liever die Oog as Visie) ons primêre middel tot waardeoordeel is. Representasionele ruimte en die sosiale ruimte van die Beeld is hoe dinge van buite af lyk, met ander woorde of daar aan sekere oordeelsmaatstawwe voldoen word ($x = x = \text{nie } y \text{ nie}$). Solank daar aan die maatstawwe voldoen word (of nie), maak niks anders regtig saak nie. (Dit herinner aan Sartre se “bad faith” (2009:70-94) en Debord se “Spectacle” (2004)). Selfs die oor word in hierdie verband ‘visueel’ en analoog: “... [M]ankind in general judge more by what they see and hear than by what they feel, and every one being capable of the former, and but few of the latter. Everybody *sees* what you seem to be, but few really feel what you are; and these few dare not oppose the opinion of the many, who are protected by the majesty of the state.” (Machiavelli 1997:69; my kursivering).

¹¹⁹ Op ’n manier is hulle tóg reg: Ons moet onthou dat die Meesterbeelde (onder die Meesterbeeld van Representasie, beeld-kopie) elk hul identiteit verleen aan die kopieë wat hulle skei, maar dat daardie kopieë deur hierdie skeiding ook hul eie identiteit (hul eie idee van heerskappy) kry, wat hulle terselfdertyd altyd as ’n tekort produseer. Die kopieë is dus altyd afhanklik, altyd in tekort. Vat die meester weg, en jy vat mense se Identiteit weg (dit wat hulle glo hulle ís). Ons het dus hier te doen met komplekse op komplekse van hiërargieë, en oorfleuelende boomstrukture, telkens met ’n groter Heerser daarbo.

kopieë wat altyd net hulself volg en produseer wanneer óns dink hulle volg en produseer iets anders (Deleuze & Guattari, 2003:13).¹²⁰ Sodoende skep die Staat homself as ons totale werklikheid.

2.4. Konkrete effekte

Die hoof- konkrete effek hiervan is dat die Staat die geweld van Oorkodering in ons veranker, en geweld skep 'n werklikheid wat op net een emosie berus – vrees. Uit vrees vir hierdie geweld normaliseer of naturaliseer ons dit, en skep ons dit as ons werklikheid: Die 'man met die stok' deurdring dus ons hele bestaan dermate dat ons opgehou het om die ontelbare grense wat hy patrolleer te probeer oorskry, net sodat ons nie onself aan sy bestaan hoef te herinner nie.¹²¹ In 'n poging om daaraan te ontsnap (om geweld op ons eie liggame te vermy) hou ons aan om hierdie gewelds-werklikheid as werklik te aktiveer en te produseer. Ons is soos die vrou wat haar hele lewe na haar man se geweld skik – om dit te 'minimaliseer' dog in die proses ook aanhoudend te aktiveer deur dit 'n houvas op haar werklikheid te gee. Só neem sy haar man se geweld as't ware in ag en fasiliteer dit. Vrees maak dat ons geen ander werklikheid wíl of later kán insien nie (die selfvoorveronderstellende lokval van Vangs).

Alle *de facto*-State oral funksioneer deur (op alle vlakke) vrees vir strukturele geweld aan te wakker – 'n feit wat heel duidelik is vir dié wat regeer. Hierdie geweld en vrees vernietig alle kreatiwiteit, kommunikasie en intelligensie,¹²² en reduceer die sosiale kompleksiteit tot verhoudings van aggressiewe wedywering en selfbehoud (Ek is Ek, nie Jy nie). Uit vrees vir geweld (om jou werk of huis te verloor, ensovoorts) probeer almal soveel as moontlik vir hulself vat (want dit kan enige tyd 'weggeneem' word), wat die vrees bloot heraktiveer. Deur sy blote selfvoorveronderstellende bestaan selekteer die Staat homself dus as 'beste' ruimte van 'hier'; dit maak dat boomsisteme altyd méér legitiem en méér Realisties voorkom en dus vir sosiale konfigurasies geselekteer word, of liever lyk of dit geselekteer behoort te word (morele *de jure*-imperatief). Só produseer ons net méér en méér boomsisteme om in te leef, wat natuurlik net méér en méér geweld aanwakker. Gevolglik word ons idee van wat menseverhoudings is en wat dit kan wees, geheel en al beperk of gereduseer tot die selfvoorveronderstellende, voorafbepaalde Model van Geweld. Daarom 'is dít maar net hoe dinge werk':

¹²⁰ Die boom "injects redundancies and propagates them" (Deleuze & Guattari 2003:13).

¹²¹ Weereens praat ek nie hier van 'n 'metaforiese' geweld nie, maar van fisiese geweld – iemand wat jou oor die kop (mag) kom slaan ...

¹²² Daar is 'n interessante verhouding tussen hierdie geweld en onnoselheid waarop David Graeber ons wys (2004a:71-73; 2006 s.p.; s.a.(a):s.p.): Geweld is die maklikste manier om komplekse sosiale situasies te vereenvoudig, en is inherent dom (dom-inasie). Dit ignoreer dus Verskil en kompleksiteit. Dit is die enigste vorm van menslike interaksie wat alle kommunikasie en verbeel[d]e interaksie onmiddellik uitskakel, wat dit onmoontlik maak om met 'n intelligente respons vorendag te kom en die gebruiker van die geweld toelaat om die 'situasie te definieer'. As jy die mag het om mense oor die kop te slaan wanneer jy wil, hoef jy immers nie te probeer uitvind wat hulle dink aangaan nie. Strukturele geweld versprei sodoende onnoselheid en onkunde, en skep 'n hele 'dom' sisteem (van mense 'wat nie weet wat aangaan nie' omdat hulle óf 'n magsposisie beklee wat hulle toelaat om die geweld te gebruik óf uit vrees vir geweld nie probeer uitvind nie). Mense sê baiekeer burokrasie is 'dom'. Tog is burokrasie nie as sulks dom nie, maar probeer situasies hanteer wat réeds dom is omdat dit op strukturele geweld gebaseer is. Die polisie, synde verteenwoordigers van die Staat se Reg op Geweld, is in hierdie sin niks anders as bewapende burokrate nie ...

[A]ccepting the primacy of hierarchical structures amounts to giving arborescent structures privileged status ... The arborescent form admits no topological explanation ... In a hierarchical system, an individual has only one active neighbor, his or her hierarchical superior ... The channels of transmission are preestablished: the arborescent system preexists the individual, who is integrated into it at an allotted place. (Petitot, in Deleuze & Guattari 2003:16).

Alle interaksie in hierdie voorafbepaalde opset word dus in die sosiale hiërargie van beelde tot 'n magstryd (dus nóg geweld) gereduseer: om die hoogs betaalde werk te kry, om 'bo' uit te kom. Dit word dus 'n nimmereindigende, aggressiewe wedywing. Tog gaan dit nie net om oorlewing nie: Daar is 'n superioriteit verbonde aan sukses in hierdie opset. Sukses bring jou nader aan die Werklikheid (want almal strewe na 'n Beeld – nie noodwendig die beeld van die regeerder nie, maar een van die oneindige mini-Beelde in die kleinlike hiërargieë wat die Staat skep).¹²³ Hierdie wedywing lei tot verdere stres en geweld, én natuurlik tot 'korrupsie': Mense begin 'kul', wat tot wantroue en 'n algemene bitterheid teenoor die lewe lei.

Dan is daar ook die vernedering wat rang meebring: Mense met hoër range moet ander altyd daaraan herinner deur hulle op hulle laer rang te wys (status en beeld). Mense word letterlik gemeet en gehiërargiseer op grond van watter beeld hulle na streef of watter beeld aan hulle toegeken kan word. Daardie vraag 'Wat doen jy?' (wat beteken 'Watter werk doen jy?' of 'Wat is jou rang?') maak van die werklikheid 'n WERK-likheid waarin werk bepaal wie jy is. Boonop is daar die vernedering van die afdwinging van 'n beeld (soos 'n 'korporatiewe beeld') sowel as die druk om jouself op ander af te dwing (MY identiteit, 'jy moet jouself laat geld, anders loop mense bo-oor jou'), met die gevolglike skuldgevoelens (as ek dit doen) of gevoelens van mislukking (as ek dit nie doen nie).

Voorts is daar die frustrasie wat Representasionele oortolligheidsgeweld skep en wat weereens tot die voortsetting van sy geweld lei. Omdat mense nie buite Staatsvorm/Identiteit kan dink nie, word daardie frustrasies verkeerdlik in een of ander Identiteit veranker of daarop geblameer, byvoorbeeld 'Die DA was nie daar toe daar op ons geskiet is nie (toe hulle ons grond wou vat nie). Die DA is teen die Koisan, dus stem ons ANC'. Van alle kante werk Representasie en Identiteit om die Staat se geweld te verbloem. Tog is dit nie die DA of die ANC nie, maar die Staatsvorm self wat keer dat jy die grond vat (ongeag wie dit beheer). Die Staatsvorm verskuif egter die probleem na die vlak van oortolligheid, en só word dit 'n stryd tussen Identiteite en Representasies van Identiteite. (Dieselfde ding wat maak dat ek aan myself as Koisan dink, maak dat ek dink iemand anders kan dit akkuraat Verteenwoordig, of sal as 'n sentrum 'daar', oftewel teenwoordig, wees.) Dit is die geloof in die Beeld, in Representasie self, wat die geweld verbloem en terselfdertyd heraktiveer, en wat nog méér frustrerende oortollighede skep, waarvoor die oplossing op sy beurt die skep van nuwe Meesterbeelde is.

¹²³ Deur die Beeld te bereik, word jy immuun teen geweld, want dan word jy een van dié wat deur die geweld beskerm word en wat dit self kan gebruik, indien jy sou wou.

Uiteindelik sorg al hierdie emosies vir 'n baie suur konkoksie van vrees, selfverwyrt, bitterheid, aggressie, twyfel, angs en depressie.¹²⁴ Die emosies wat ons sien, is dus inderwaarheid 'n emosionele patroon, wat op sigself 'n oortolligheid is: geweld, hiërargie, vernedering, kompetisie, stres, geweld, vrees, geweld, frustrasie, geweld, stres, identifikasie, geweld, kompetisie, vernedering, depressie, geweld, skuld, identiteit, ensovoorts. En dít alles omdat 'n mens nie 'n Meesterbeeld kón bereik of wóu bereik nie of dalk probeér bereik het. 'n Mens is van alle kante geblokkeer.

Ons kan dus sê dat geweldoorkodering in die bewussyn 'n 'ontkoppeling' van die prosesse van die Natuur en kommunikasie met mekaar veroorsaak – 'n ontkoppeling wat duidelik blyk uit die tekort aan empatie met mekaar, ander lewende dinge én die werklikheid self. Hierdie ontkoppeling is ontologies van aard (dit is werklik, soos 'n masjien wat ontkoppel word); dit is 'n voldonge feit wat duidelik gesien kan word, nie net in die sinnelose geweld en arbitrêre oortollighede nie, maar ook in die 'oplossings' van selfs die mees 'goedhartige' en 'welmenende' mense, aktiviste en politici. Ons is so ontkoppel dat ons nie kan insien dat ons oplossings deel is van die probleem nie. Ál wat ons in effek doen, is om die skade te probeer minimaliseer met die tipe sisteme wat die skade uit die staanspoor aangerig het: Om huise te bou los byvoorbeeld nie die probleem op wat aanvanklik juis deur private eiendom geskep is nie. 'Goeie' State werk bloot 'rondom' (en kom met oortollige 'oplossings' vorendag vir) die geweld wat noodsaaklik is vir hulle bestaan – hulle is reeds ontkoppel.

Teen hierdie tyd behoort dit duidelik te wees wat die effek is van Representasie of Staatsoorkodering op die 'hier' waarin ons leef en hoekom ons 'hier' is, omdat 'n Totale Werklikheid wat op geweld berus, ons daardie 'hier' op 'n spesifieke manier laat produseer/verbeel[d]. Dit vestig by mense 'n ontologie en beeldebestaan van tekort en geweld – die Abstrakte Toestand van 'n werklikheid wat altyd iets kort.¹²⁵

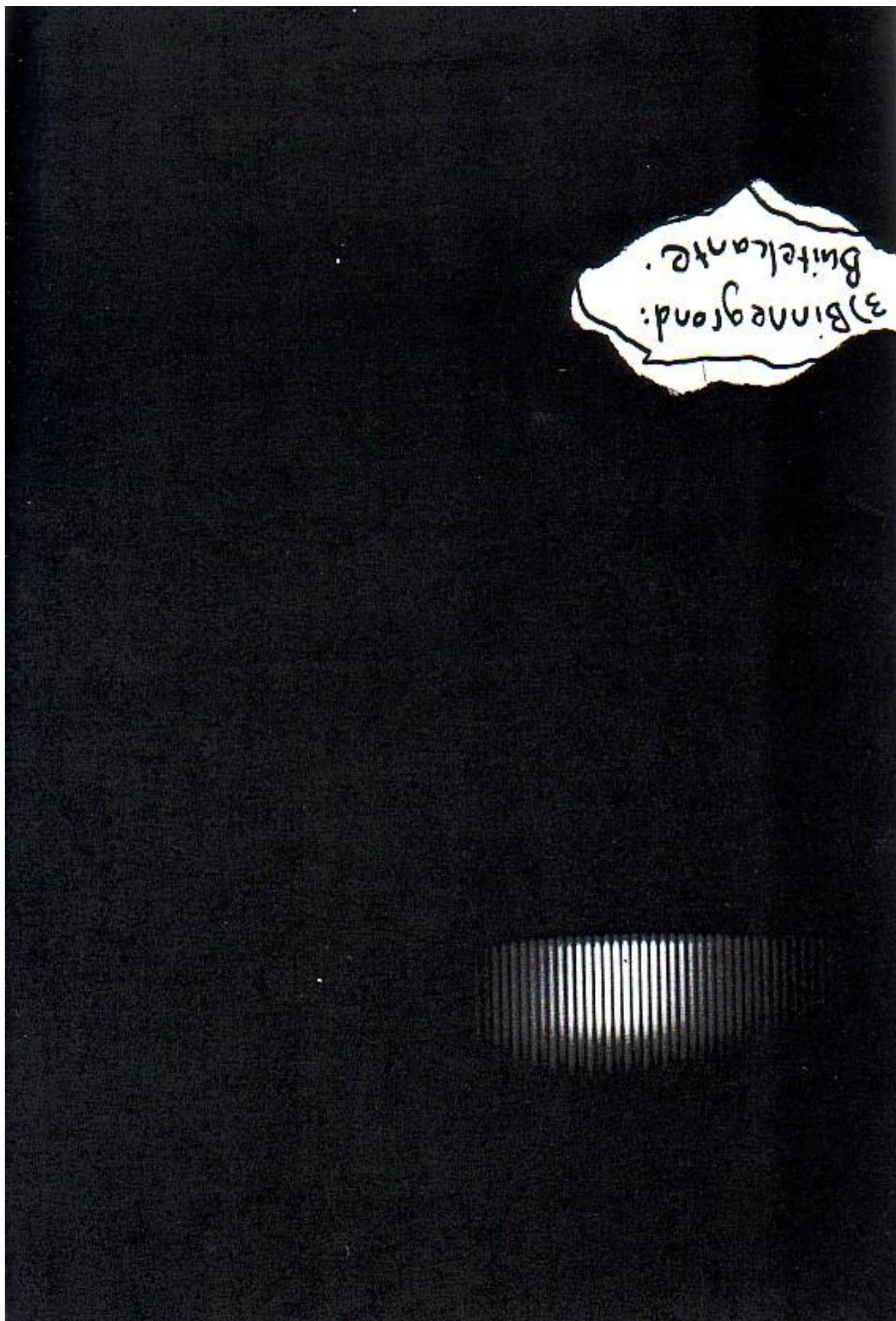
Die poststrukturele kritiek op Representasie begin dus sy ware 'politieke' implikasies wys: Die verwerping van Representasie en die Sentrum van Teenwoordigheid is terselfdertyd 'n verwerping van die Staat, en dus van ons hele Representasionele leefwêreld (die Oortolligheid waarin ons leef). Dit is altyd ontologiese kritiek, en nie bloot 'n epistemologiese aanspraak nie. Dit verduidelik ook poststrukturele se 'tekort' aan 'n eties-politiese program, en sy 'onverstaanbaarheid': Die 'politieke' en 'morele' veld (die veld van 'oplossings') behels reeds die Representasionele Staat, wat juis is waarvan ons wil wegkom, en dit is 'onverstaanbaar' omdat dit juis buite daardie Representasionele logika van die Werklikheid funksioneer.

¹²⁴ Tog word hierdie emosies en die probleme wat uit die voortdurende ervaring daarvan spruit, geneeskundig deur ons sielkunde behandel, sodat dit netjies die individu se skuld word dat hy kwansuis nie dinge kon 'hanteer' nie. Ons beskou dus die persoon as siek en swak omdat hy 'gevou' het, terwyl dít die Staat is wat 'n siek samelewing skep waarop die individu nie anders kan as om te reageer nie.

¹²⁵ Dit duur 'n ruk om tot jou deur te dring, maar as 'n mens dit eers snap (die punt waar ons aan onself en ons wêreld as frekwensies, bewegings, selfonderhoudende sisteme en 'n onverskillige Intelligensie begin dink), sien 'n mens die effek daarvan oral raak. Dit is ons leefvorm – ons leef, maar wórd ook geleef. Ons en ons wêreld gaan oor onsigbare intensiteite, kragte, skuiwe, die kosmos.

Die verwerping van die Staat is egter anargisme. Volg dit dan dat Deleuze & Guattari se ontologiese Representasiekritiek (en poststrukturealisme oor die algemeen) 'n tipe anargisme, of ten minstens anargies, is? Die meeste mense sal teen hierdie punt beswaar maak, dus moet ek verduidelik. Daarvoor moet ons egter na die volgende laag beweeg, wat ons al hoe nader aan die stikdonkerte sal lei waarin ons saam met die molle en die torre ons pad sal moet oop voel.

Ter samevatting oor die Bogrond: Die Staat is 'n komplekse assemblage of meervoudigheid van menslike werklikheid, wat as die vangs of oorkodering van 'n sekere deel of territorium van die werklikheid ('n hele 'stuk' werklikheid dus) beskryf kan word. Hierdie vangs het 'n selfvoorveronderstellende karakter, in die sin dat dit altyd bydra tot dit wat dit vang of oorkodeer, en op hierdie manier die ontologiese vorm van bewussynsvermoëns soos denke, subjektiwiteit, begeerte, ruimte en die verbeel[d]ing verander. Dit is dus 'n ontologiese operasie wat die vloei van werklikheid op 'n baie besondere manier onderbreek, sodat ons dit as 'n Toestand van daardie werklikheid kan beskryf. Omdat hierdie Toestand deur Oorkodering gekenmerk word, kan ons sê dat die Staat 'n Representasionele werklikheid van tekort en geweld by mense vestig, wat tot enorme ontkoppeling van die kompleksiteit van die werklikheid sowel as tot emosionele en fisiese ellende lei. Ons dink, handel, begeer, beweeg, verbeel[d], leef en ís almal, bestáán almal, in die Staat.



In hierdie laag wil ek die moontlike verband tussen Deleuze & Guattari se poststrukturele kritiek op die Staat-as-Representasie en anargisme verken deur dit aan die ander elemente in ons grondboek-assemblage, dit wil sê kompleksiteit, nierepresentasionaliteit, verbeel[d]e werklikheidsproduksie, ensovoorts, te koppel. In plaas daarvan om 'n 'nuwe' vorm van anargisme te wees, sal ek aanvoer dat Deleuze & Guattari se 'poststrukturealisme' (sowel as 'poststrukturealisme' in die algemeen) weens die nie-representasionaliteit daarvan reeds anargisties (of minstens anargies) is en as 'n ontologiese anargie beskryf kan word. Deleuze & Guattari se oorlogsmasjien word dan as die taktiek van 'weerstand' van hierdie anargie bespreek wat in sy skep van 'n ander tipe werklikheidsassemblage buitekante vir die Toestand skep. Voordat ek van die raakpunte en punte van verwarring probeer uitwys, wil ek eers by anargisme self stilstaan,¹²⁶ omdat die meeste van die misverstande in die vergelyking van poststrukturealisme en anargisme myns insiens op 'n algehele wanbegrip (indien hoe-genaamd enige begrip) van die ware omvang en betekenis van anargisme en anargie berus.

3.1. Anargisme en anargie: 'n Baie breë en vlugtige inleiding

Die woorde 'anargie', 'anargisme' of 'anargis' vul dadelik die meeste mense se verbeel[d]ing met beelde van bebaarde, gemaskerde molesmakers wat petrolbomme gooi, postapokaliptiese stads-landskappe, omgedopte broodlorries, die koms van die Antichris, ensovoorts.¹²⁷ Selfs diegene wat dit nie met daardie tipe 'chaos' verbind nie, val gewoonlik terug op kru stereotipering: Anargisme is die geykte, eng, utopiese, Verligting-geïnspireerde leerstelling van oorromantiese 19^{de}-eeuse denkers wat nooit in die 'regte wêreld' sou werk nie.¹²⁸ Andersins is dit slegs 'n aanduiding van politieke wanorde: 'Anargistiese organisasie? Dis tog 'n weerspreking!' Anargisme is eintlik 'n ryke, diverse, genuanseerde, lewenskragtige en invloedryke spektrum van 'politieke' en sosiale teorieë en praktyke wat nie in een 'leerstelling' of dogma vasgevang of beskryf kan word nie. Dit is van nature in 'n toestand van selftransformasie, en bied weerstand teen enige omvattende Definisie daarvan óf pogings om dit tot 'n Ideologie te reduceer.¹²⁹ Die verskillende manifestasies daarvan toon bloot 'n vae ooreenkoms.

Volgens die hedendaagse anargis-antropoloog David Graeber is daar egter drie wesenlike, algemene eienskappe wat by alle vorme van anargisme voorkom (Graeber 2004b:s.p.): antistaat-isme, anti-kapitalisme en prefiguratiewe politiek (met ander woorde vorme van organisasie en weerstand wat

¹²⁶ Egter sonder 'n in diepte ondersoek na al die genuanseerde verskille tussen, en eienskappe van, die 'skole' van anargisme.

¹²⁷ Basies die 80's... of een of ander B-graad rolprent wat in die 80's gemaak is, soos byvoorbeeld die *Deathwish*-rolprente (met Charles Bronson in die hoofrol...). Dit is egter 'n baie ongelukkige (en nie toevallige) feit dat anargisme met hierdie tipe destruktiewe 'nihilisme' vereenselwig word.

¹²⁸ Ek het onlangs gehoor dat iemand anargisme met Jean Jaques Rousseau vereenselwig... Ons kan in daardie geval maar net bid die anargiste neem nooit oor nie!

¹²⁹ Vandaar ook die vele denkers, skrywers, digters, kunstenaars en humanitêre wat hulself *nie* anargiste noem nie, of nie in die 'beweging' betrokke was of is nie, en gevolglik geïgnoreer word in besprekings oor anargisme (myns insiens byvoorbeeld Henry David Thoreau, Oscar Wilde, Thomas Jefferson, A.A. Milne, Lewis Carroll, Joseph Beuys, Sokrates, Gandhi, Charles Dickens, en ironies genoeg, Jesus Christus).

doelbewus in die hier en nou ooreenstem met die wêreld wat die mens wíl skep).¹³⁰ Anders gestel: Dit is 'n tipe 'geloof' dat 'n lewe sonder die Staat of regeerders, en die hiërargiese, uitbuitende en gewelddadige verhoudings wat hulle teweegbring, gewens en moontlik is, en dat die meeste vorme van onverantwoordelikheid en geweld wat lyk of dit outoritêre mag-geweld noodsaak, inderwaarheid uit daardie mag-geweld spruit (Graeber 2004b:s.p.). In die praktyk behels dit dan 'n voortdurende bevraagtekening van daardie gesag, en 'n poging om elke verpligte of hiërargiese verhouding in die menslike lewe uit te wys en uit te daag om die 'legitimiteit' daarvan te regverdig. As dít nie moontlik is nie (wat gewoonlik die geval is), word daar probeer om daardie mag-geweld te beperk en só die veld van menslike vryheid te verbreed (Graeber 2004b:s.p.). Gewoonlik geskied hierdie weerstand op 'n positiewe wyse deur middel van pogings tot selforganisasie van die lewe, wat onmiddellike alternatiewe vir Statiese, burokratiese, kapitalistiese standaarde bied, en só al hoe groter areas van outonomie en deelnemende bestuur (Graeber 2004b:s.p.). Die weerstand lê dus opgesluit in die skep en handhawing van sosiale verhoudings wat nié sulke Statiese instellings reproduseer nie. Só 'n situasie verteenwoordig 'n toestand (of liever 'n 'oop-stand') van anargie.

Anargisme kan dus as 'n sosiale fenomeen beskou word (Grubacic 2008:s.p.); as 'n definitiewe geneigdheid in die geskiedenis van menslike denke en praktyk (Rocker, in Chomsky 1970:5) wat nie met 'n algemene teorie van ideologie of enkele objek vereenselwig kan word nie (Grubacic 2008:s.p.). Net soos 'n Soefi dalk kan sê dat Soefisme die waarheid agter alle godsdienste is, kan die anargis beweer dat anargisme die drang na vryheid agter alle politieke ideologieë is (Graeber 2004b:s.p.).¹³¹

Anargis-historikus Colin Ward (2001) gaan egter verder: Hy voer aan dat anargisme nie net 'n definitiewe neiging is om gesag as nie-legitiem bloot te lê en in die proses groter ruimtes van outonomie en vryheid te wen nie, maar die lewende (of lewens-)filosofie waarop sosiale lewe op sigself berus(sien veral Ward 2001:31-58). Die algemene karakertrekke van anargistiese organisasie, byvoorbeeld selfreëling, wedersydse hulp, vrye assosiasie en direkte demokrasie (Graeber 2004a:3), is dus ook daardie eienskappe wat sosiale lewe móóntlik maak; wat dit vir mense moontlik maak om in groepe te oorleef. As 'n mens dus na die alledaagse lewe kyk, is dit duidelik dat mense hulself in 'n baie groot mate reeds self bestuur en dat dáárdie vermoë weinig met enige voorskriftelike inmenging of regulasie deur die staat/regering te doen het.

¹³⁰ Daar is dus 'n verskuiwing weg van 'n 'voor-' en 'na-rewolusie'-situasie en die gevoel dat die doel nooit die middel regverdig nie. Hier val die klem daarop dat die middel 'n doel op sigself is: Vryheid is dus iets wat reeds in die 'beplanning' daarvan beoefen word; dít is die rewolusie. Geweld, magspel en oornstige politiek, om watter rede ook al, kan nie in organisasie geregverdig word nie, omdat dít juis is waarvan mense ontslae wil raak. Hierdie etiek kan dus as 'n multiwaarde- of nedeterministiese konsekwensialisme beskryf word (May 1994:139) waarin doele en middele ooreenstem en op diverse waardes in spesifieke lokaliteite berus.

¹³¹ In sy kommentaar op Rocker brei Noam Chomsky op hierdie punt uit: "One might ask what value there is in studying a 'definite trend in the historic development of mankind' that does not articulate a specific and detailed social theory. Indeed many commentators dismiss anarchism as utopian, formless, primitive, or otherwise incompatible with the realities of a complex society. One might, however, argue rather differently: that at every stage of history our concern must be to dismantle those forms of authority and oppression that survive from an era when they might have been justified in terms of the need for security or survival or economic development, but that now contribute to – rather than alleviate – material and cultural deficit. If so, there will be no doctrine of social change fixed for the present and future, nor even, necessarily, a specific and unchanging concept of the goals towards which social change should tend. Surely our understanding of the nature of man or of the range of viable social forms is so rudimentary that any far-reaching doctrine must be treated with great skepticism, just as skepticism is in order when we hear that 'human nature' or 'the demands of efficiency' or 'the complexity of modern life' requires this or that form of oppression and autocratic rule" (Chomsky 1970:5-6).

Die meeste beskrywings van die geskiedenis van anargisme beskou dit egter as 'n politieke filosofie of ideologie van 'n min of meer soortgelyke aard en geskiedenis as Marxisme (Graeber 2004a:3–7): Dit is 'n rewolusionêre teorie wat sy ontstaan aan sekere 19^{de}-eeuse denkers (Kropotkin, Bakunin, Proudhon) te danke het; wat ontwikkel is om werkersklasorganisasies te inspireer, wat deel geword het van politieke stryd, wat in sektes verdeel het, ensovoorts. In sulke beskrywings kom anargisme altyd as Marxisme se 'arm boetie' voor, met 'n teoretiese agterstand, maar darem met sy hart op die regte plek. Dié analogie tussen Marxisme en anargisme is om verskeie redes baie flou: Buiten dat anargisme die staat verwerp en dus eintlik niepolitiek is,¹³² het die 19^{de}-eeuse 'vaders' van anargisme nie gedink hulle het soseer met iets nuuts vorendag gekom nie (Graeber 2004a:3). Die basiese beginsels van anargisme (soos selfreëling, vrywillige assosiasie en wedersydse hulp) is as praktyke so oud soos die mensdom self beskou. Dieselfde geld vir die negatiewe aspekte – die verwerping van die Staat en alle vorme van strukturele geweld, ongelykheid, dominasie en gesag – sowel as die veronderstelling dat ál hierdie vorme onderling afhanklik is en mekaar versterk. Niks hiervan is as 'n splinternuwe leerstelling aangebied nie (Graeber 2004a:3). En dit was nie: Daar bestaan rekords van mense wat deur die hele geskiedenis dieselfde tipe argumente gevoer het, ten spyte daarvan dat sulke opinies in die meeste tye en op die meeste plekke daardie was wat mins waarskynlik neergeskryf sou word (Graeber 2004a:3–4).

Selfs in 'n blote vergelyking van die skole van Marxisme en anargisme is dit duidelik dat dit hier om twee fundamenteel verskillende projekte gaan (Graeber 2004a:4–6). Die skole van Marxisme het nog altyd hul stigters of outeurs gehad (hulle 'Groot Manne', soos Marxiste, Leniniste, Maoïste, Trotskiste, Gramsciane, Althusseriane, ensovoorts). Die skole van anargisme, daarenteen, word van mekaar onderskei op grond van dit wat hulle doen en hóé hulle dit doen (soos Anargo-Sindikaat-aliste, Anargo-Kommuniste, Insurreksioniste, Koöperatiewiste, Individuele, Platformiste, ensovoorts) (Graeber 2004a:5). Nie een van hierdie anargismeskole is na 'n Groot Denker vernoem nie, maar eerder na een of ander vorm van praktyk of organiserende beginsel.¹³³ Breë teoretiese vrae soos 'Is die bergies moontlik 'n rewolusionêre klas?' is gewoonlik nie vir anargiste die eerste prioriteit nie (die antwoord op dié vraag is iets waaroor die bergies self moet besluit), maar eerder vrae soos 'Wanneer is dit geregverdig om 'n brood uit Shoprite te steel (of 'n staatshoof dood te maak)?', 'Wat is 'n ware demokratiese manier om 'n vergadering te hou?', 'Wat is direkte aksie?', 'Op watter punt hou organisasie op om voordelig te wees vir individuele vryheid?', ensovoorts (Graeber 2004a:6). Waar Marxisme dus geneig is om 'n teoretiese of analitiese diskoers oor rewolusionêre strategie te wees, is

¹³² Dit is so ver 'links', dit val van die politieke spektrum af: As politiek, soos vroeër betoog is, as staatsleer gedefinieer kan word, is anargisme nie 'politiek' in die ware sin van die woord nie. Belangrik hier is dat anargisme die beginsel van heerskappy en die staat self uitdaag, eerder as om 'n spesifieke tipe staat te kritiseer, en dat dit sigself gevolglik nie met die oorname van staatsmag bemoei nie, aangesien dít juis is waarvan mense wil ontslae raak. Anargisme kán egter byvoorbeeld in sy gedaante as politieke libertynisme (wat nie met metafisiese libertynisme verwar moet word nie) redelik ver regs skuif in die sin dat dit die individuele reg op eiendom en die outonomie van die 'vrye mark' met minimum staatsinmenging sterk beklemtoon (Blackburn 2005. Sv. 'libertarianism').

¹³³ Daardie skole in Marxisme wat nie na individue vernoem is nie, soos Outonomisme en Raadskommunisme, is ook dié wat die naaste aan anargisme is (Graeber 2004a:5). Baie van die huidige post-Marxistiese bewegings begin trouens as soorte anargisme.

anargisme eerder geneig om 'n etiese diskoers oor rewolusionêre aksie te wees (Graeber 2004:6). Omdat anargisme, in teenstelling met Marxisme en kommunisme, op grond van die definisie daarvan nie 'n stabiele bestaan in 'n regering of as politieke party kon gehad het nie, toon dit voorts 'n spesiale generasietendens, waardeur elke generasie die kontoere daarvan verander en die 'generasies' min of meer vereenselwig kan word met die strydtydperk waarin hulle gefunksioneer het (Grubacic 2008:s.p.).¹³⁴ Hierdie generasies stem ooreen met siklusse van politieke en rewolusionêre bewegings, en gee 'n idee van hoe die anargismeskole met siklusse van sosiopolitieke praktyk saamval.¹³⁵

Deur anargisme te beskou aan die hand van die praktiese organisasie wat met historiese/plaaslike omstandighede gepaardgaan, weerstaan 'n mens die versoeking om dit tot 'n enkele leerstelling te reduceer wat in die geskrifte van dooie teoretici vervat is (en op vasgestelde idees oor menslike 'natuur', sosiale werklikheid en geskiedenis berus). So 'n vloeibare, 'toevallige' begrip van anargisme hou ook die voordeel in dat dit die kritiek dat anargisme onprakties is, ernstig uitdaag. Dit is in wêse prakties, synde verbind met spesifieke omstandighede en behoeftes. Dit is dan aan die hand van hierdie vloeibare begrip van anargisme as lewensfilosofie- en praktyk wat ek 'poststrukturealisme' wil beskou.

3.2. Die anargie van 'poststrukturealisme'

3.2.1. Die probleem van 'n 'postanargisme'

Die eksplisiete verband tussen anargisme en poststrukturealisme is mees onlangs uitgelig en verken deur die sogenaamde 'postanargistiese' teorie, wat deur denkers soos Lewis Call, Todd May en Saul Newman verteenwoordig word. Terwyl Call in sy boek *Postmodern anarchism* (2002) die moontlikhede vir anargistiese bewegings in die postmoderne kultuurmatriks verken, is dit May en daarna Newman¹³⁶ wat 'klassieke/tradisionele anargisme' (Bakunin, Kropotkin, Proudhon, ensovoorts) deur middel van poststrukturealisme se kritiek op 'essensialistiese identiteite' probeer 'hernu'. Só probeer hulle om van anargisme se veronderstelde 'naturalistiese' en 'essensialistiese' 19^{de}-eeuse teoretiese neigings ontslae te raak en tegelykertyd poststrukturealisme in 'n eksplisiete etiek

¹³⁴ Andrej Grubacic, een van die 'nuwegenerasie'-anargiste, wys vier 'golwe' van anargisme sedert sy 19^{de}-eeuse 'oorsprong' uit. Sien sy "Towards another anarchism" (2008:s.p.).

¹³⁵ Natuurlik is die kloof tussen anargisme en Marxisme wat hierbo geskets word, enigsins 'n veralgemening. Daar was én is byvoorbeeld erg sektariese anargistiese groepe en heelwat praktykgerigte Marxiste. Die onderskeid behoort ons ook nie vir potensiële komplementariteit tussen die twee denkrigtings te verblind nie. Ten spyte van eidelose gestryery met Marx oor praktiese kwessies, het Bakunin byvoorbeeld persoonlik Marx se *Capital* in Russies vertaal (Graeber 2004a:6). 'Grondliggende' Marxistiese konsepte, soos kommoditeitfetisjisme, vervreemding en produksie, bly merkwaardig akkurate en waardevolle denkgereedskap, wat by allerhande situasies aangepas kan word.

¹³⁶ In onderskeidelik *The political philosophy of poststructuralist anarchism* (1994) (die verwerking van die opstel "Is post-structuralist political theory anarchist?" (1989)) en *From Bakunin to Lacan* (2001). May se boek het egter min of meer ongemerkt verskyn (Kuhn 2009: 20), terwyl Newman met die benaming "postanarchism" vorendag gekom het – een van die redes hoekom sy boek onmiddellik as belangrike bydrae tot die anargistiese diskoers bestempel is (Kuhn 2009:20). Hoewel May en Call nie self hierdie term gebruik nie, word dit losweg en algemeen as 'n oorkoepelende benaming vir ál hierdie skrywers gebruik, sowel as vir enige poging om poststrukturealisme en anargisme by mekaar uit te bring. Daar bestaan vérdere verwarring oor hierdie begrip, omdat dit ook na Hakim Bey se opstel "Post-anarchism anarchy" (wat later in *T.A.Z., the temporary autonomous zone* (1991)) opgeneem is) teruggevoer kan word. In hierdie opstel kritiseer Bey kontemporêre anargiste, omdat hulle volgens hom sektaries en bekrompe geword het, met 'n fetisjisme vir die verlede, en hul argumente dus wentel om wat die korrekte sisteem is wat anargisme (as 'n -isme) moet aanneem, ten koste van 'n klem op die moontlikheid van regte, geleefde anargie in die hier en nou. Anders as Newman en May, gebruik Bey dus dié term om na 'n anargisme te verwys wat juis die '-isme' agterlaat ten gunste van 'n ervaarde 'anargie'.

te veranker (Kuhn 2009:20). Poststrukturalisme se klem op wordingsprosesse, nedeterminisme en die gebeurlikheid van sosiopolitieke sake vervang “traditional anarchism’s a priori” (May 1994:87). Dit is dus ’n ‘reddingsoperasie’ (“salvage operation” – Newman, in Kuhn 2009: 20) wat poststrukturalisme op anargisme moet uitvoer deur nuwe analitiese en teoretiese gewig daaraan te verleen. Sowel May as Newman se boeke is baie waardevolle bydraes tot die belang van poststrukturalistiese denke vir anargisme (én omgekeerd), en het sekerlik die akademiese veld vir anargisme oopgemaak, maar hul argumente ly volgens my aan ’n paar gebreke wat belangrik is om te noem in die lig van my bespreking oor die dinamiese, gebeurlike karakter of ‘tradisie’ van anargisme.

Eerstens berus hierdie ‘postanargismes’ van May en Newman op ’n betreklik bleek ooreenvoering van ‘tradisionele anargisme’, synde ’n leerstelling wat deur Bakunin, Kropotkin en Proudhon uitgedink is, en oorkarakteriseer hulle dit as ‘essensialisties’, ‘Verligting-gebind’ en ‘humanisties’ (Kuhn 2009:20-21). Hulle skets anargisme dus as ’n vasgestelde objek (’n ‘skool’) uit die verlede, eerder as ’n dinamiese, lewende en diverse geskiedkundige ‘beweging’ of menslike geneigdheid in permanente transformasie.¹³⁷ Sodoende reduceer hulle nie net die kompleksiteit en radikaliteit van hierdie skrywers se denke nie, maar ignoreer ook baie van die beweging se politieke nalatenskap, sowel as die skrywes van ander figure uit hierdie tydperk.¹³⁸ Dit lyk dus of daar ’n wanbegrip bestaan oor wat presies die ‘tradisie’ van ‘tradisionele anargisme’ is, omdat daar ‘twee’ tradisies blyk te wees: die ‘tradisionele’ tradisie aan die een kant, en die tradisie van ‘antitradisie’ (Grubacic, 2008:s.p.) of konstante vernuwing en aanpassing by situasies aan die ander. As ‘postanargisme’ binne daárdie tradisie gesien word, dit wil sê as net nóg ’n hoofstuk in die geskiedenis van anargisme, het dit nie verder sin vir hulle om van ‘tradisionele anargisme’ en ‘postanargisme’ te praat nie: ‘Post’-wat is dit dan presies? (Kuhn 2009:21)¹³⁹

Tweedens is die uitwys van raakpunte tussen poststrukturalisme en anargisme, of pogings om dié twee as wedersyds aanvullend in teorie en praktyk te gebruik, nie nuut nie (veral nie soos Newman dit aanbied nie). Hoewel anargistiese teorie poststrukturele en ‘postmoderne’ teorie oor die algemeen met die grootste versigtigheid benader het,¹⁴⁰ was daar altyd die uitsonderings wat anargistiese tradisie en poststrukturalistiese denke sonder benamings of moeilikheid bymekaargebring het, op praktiese sowel

¹³⁷ Hierdie uitbeelding van anargisme, juis problematies in poststrukturalistiese terme, laat May en Newman toe om hul ‘postanargismes’ as ‘nuut’ en opposisioneel uit te beeld. Deur anargisme as ’n *geneigdheid* te sien met sekere gedeelde eienskappe, maar met praktyke en teorie wat grootliks varieer, vermy ons hierdie reduksies. Alhoewel daar belangrike verskille tussen anargistiese taktieke is, moet hierdie verskille as aanvullend eerder as opposisioneel gesien word.

¹³⁸ Bv. Emma Goldman (1910) en Voltairine de Cleyre (1980).

¹³⁹ Net oor mens nie saamstem met iets wat Bakunin geskryf het nie, beteken nie mens moet ‘post’ of verby anargisme gaan nie.. Die ‘tradisionele’ anargiste self, wat weer weier om enigiets anders as Bakunin te lees, verstaan nie ook lekker hulle eie ‘tradisie’ nie!

¹⁴⁰ In die ‘anargistiese’ sirkels is poststrukturalisme *nie* ontvang soos in hoofstroom intellektuele sirkels nie - om die waarheid te se die verwerping van enigiets poststruktureel/postmodern deur anargistiese teorie het al binne sy eie range aardsvysande bymekaargebring! (Kuhn 2009:18). Veralgemening, weens ’n wanbegrip van poststrukturalisme en verwarring daarvan met ‘postmodernisme’, is weereens grotendeels hiervoor te danke.. Hierdie verwarring is volgens my grootliks toe te skryf aan die Anglo-Amerikaanse (en veral Amerikaanse) *akademie* se misinterpretasie en verwarring van hierdie idees, en die eindelose ‘postmoderne’ artikels (veral binne ‘kunsteorie’) – irriterende, onakkurate, polities teen-produktiewe en hiperironiese jargon in die naam van ‘postmoderne denke’. Met hierdie tipe assosiasies van poststrukturalisme met hierdie ‘postmodernisme’ kan ons verstaan hoekom die meeste anargiste dit van punt een af verwerp het ...

as teoretiese vlak (Kuhn 2009:21). Voorbeelde is die Berlynse anargistiese boekwinkel Risom (1970's)(Kuhn 2009:21), Gayatri Spivak en Michael Ryan (1978) se anargistiese lesing van poststrukturalisme, Urs Martin (Switserse filosoof) se parallelle tussen Max Stirner se *The ego and its own* (1993) en poststrukturalisme 'n dekade voor Newman die verband aangedui het (Kuhn 2009:21-22), asook die hoofstuk "Anarchist sympathies" van sy *Michel Foucault* (1988) (Kuhn 2009:21-22). Dan is daar Andrew Koch se baie belangrike "Poststructuralism and the epistemological basis of anarchism" (1993), waarin hy ook die verband tussen Stirner en poststrukturalisme lê, lank voor Newman, sowel as die min of meer onlangse taktieke van die 'antiglobalisasie'-bewegings en die verwante 'nuwe' anargismes van byvoorbeeld Grubacic en Graeber. Hierdie mense het meestal begryp dat 'poststrukturalisme' reeds anargisties is,^{141,142} en nie dat die twee onder 'n nuwe benaming bymekaargebring moet word nie.¹⁴³ 'Poststrukturele' idees kan in tipies anargistiese styl geleen en in 'n bricolage van taktiek wat relevant is vir 'n spesifieke tyd en plek gebruik word. Dinge wat nie relevant is nie, word nie bloot weggegooi nie, maar vir moontlike latere gebruik behou: Dit kan wees dat iets wat nie nou bruikbaar is nie, later baie relevant word.

Derdens herhaal sowel May as Newman die algemene kritiek¹⁴⁴ teen poststrukturalisme dat dit geen werklike riglyne vir weerstand en/of politieke aksie bied nie (Kuhn 2009:22). Dit skiet tekort wat betref "an explicit politico-ethico content" (Newman, in Kuhn 2009:22), oftewel etiese gewig, wat anargisme daaraan kan verleen. Hierdie aanvalle, wat meestal gebaseer is op die oortuiging dat 'n ontkenning van 'n enkele subjek en klem op die verspreidheid van mag (en die gedeeltelike produksie van die individu deur mag) 'n etiek van weerstand en taktiek vir rewolusie onmoontlik maak, verstaan die poststrukturalistiese argument geheel en al verkeerd (Koch 1993:348). Dit kyk ook weereens die belangrike ooreenkomste tussen poststrukturalistiese 'weerstand' en die etiek van 'tradisionele' anargisme mis wat ek as 'n algemene nie-representasionaliteit sal probeer uitlig.

3.2.2. Raakpunte – anargisme en nierepresentasie

Om hierdie gedeelde nie-representasionaliteit te verstaan help dit om eers in die breë na tipiese Representasionele of Rewolusionêre politieke praktyk, soos Marxisme en sekere tipes feminisme, te

¹⁴¹ 'n Punt waarvoor Newman self nie heeltemal duidelik is nie. Aan die een kant beaam hy dat "poststructuralism is *in nuce* anarchist" (Newman, in Kuhn 2009:21), maar noem ook dat daar fundamentele verskille is en dat die twee 'bymeekaargebring' moet word (Newman 2001:61).

¹⁴² Hoewel Grubacic en Graeber (deel van die 'vierde generasie' of nuwe anargiste wat by die 'antiglobalisasiebeweging' betrokke is) ewe skepties is oor poststrukturalistiese idees se relevansie vir anargisme (sien Graeber 2007; 2004b; 2002; Grubacic 2008; Shukaitis & Graeber 2007), merk 'n mens terselfdertyd duidelik tipiese 'poststrukturele' beginsels in hul taktiese benaderings op (klem op lokale gedesentraliseerde netwerkvorming, die verspreidheid van mag, die gebeurlikheid en kompleksiteit van die sosiale matriks, beweging weg van 'rewolusionêre' politiek, ontvanklikheid vir verskillende idees in verskillende lokale kontekste, ensovoorts. Selfs in gevalle waar die verband ontken of relevansie betwyfel word, sien ons dus 'poststrukturele' beginsels in aksie – 'n aanduiding dat die twee denk-'skole' in die praktyk op baie dieselfde dinge neerkom.

¹⁴³ As May en Newman egter bedoel dat poststrukturalistiese denke ons kan help om 'verby' 'klassieke/tradisionele' anargisme (soos wat dit in mense, veral anargiste self, se koppe as 'tradisionele anargisme' bestaan) tot 'n meer vloeibare begrip te kom, soos wat die raakpunte met poststrukturalisme toon, is hierdie kritiek op hulle oorbodig en stem almal saam. Dit is slegs indien ons 'anargisme' as 'n kontingente, vloeibare tendens beskou wat hierdie 'postanargisme' nie sin het nie.

¹⁴⁴ Die voorspelbare kritiek wat sowel die Marxistiese Linkerkant as die Liberale Middel aanvoer.

kyk.¹⁴⁵ In hierdie benaderings word die bron van alle onderdrukking na 'n enkele Sentrum, byvoorbeeld die kapitalistiese ekonomiese sisteem of patriargale genderverhoudings, teruggevoer. Sekere groepe (soos die Party of lesbiese vroue) is dan as sodanig beter geplaas om die binêre stryd teen hierdie Sentrum te stry, byvoorbeeld 'n Partyvoorrry wat 'namens die mense' mag oorneem of lesbiese vroue wat 'vir die regte van alle vroue veg'. Hierdie benadering is tipies strategies (May 1994:7) en volg 'n totale, skeidende, identifiserende eenheidsanalise tot 'n enkele Doel of Rewolusie. Ons herken duidelik die Statiese Representasionele vorm hieragter: Dit verdeel die sisteem in twee ('gegewe' sosiale werklikheid en die mag wat daarop inwerk),¹⁴⁶ dit stel vooraf 'n Beeld daar wat bereik moet word, en beweeg só van een punt tot die volgende. Die Staatsvorm self bly ook onaangeraak en word slegs 'aangepas' na gelang van die politieke, ekonomiese of rewolusionêre strategie. Hierdie Representasionele politiek is 'politiek' self – dit moet die Staatsvorm behou om vanaf Identiteit tot Eindbeeld en terug te beweeg, omdat die Staat daardie Representasionele beweging is.

Vanuit poststrukturealistiese (veral Deleuze & Guattari en Foucault) en anargistiese benaderings oor die algemeen word sosiale werklikheid egter as relasioneel, gedentraliseer en in fluks beskou; die konstante produk én produsent van menslike interaksie. Daar is dus geen enkele Sentrum van dominasie nie, (en dus) geen enkele analise vir transformasie, geen enkele teiken vir weerstand, en geen enkele rewolusionêre voorrry of Identiteit wat beter geplaas is vir begrip, weerstand of magsoorname 'namens' die mense nie (May 1994:11-12). Onderdrukking is dus nie 'iets' wat met 'n 'rewolusie' in die gewone sin vernietig kan word nie, omdat die 'strukture' daarvan inherent is aan menseverhoudings eerder as wat dit van buite op die sosiale matriks ingestel is: Dit is iets wat ons doen en (ons) produseer.¹⁴⁷

Hierdie benadering word dus gekenmerk deur 'n radikale nie-representasionaliteit of weiering van 'n Model of Beeld waarna gewerk óf wat geprojekteer word. Dit is 'n taktiese benadering (May 1994:11) sonder 'n konkrete Program, en is as sulks altyd 'oop' vir lokale en onmiddellike probleme, behoeftes en begeertes; altyd in transformasie. Omdat die Staat uit verhoudings spruit, kan daar moontlik ander tipes sosiale werklikhede geproduseer word deur ander menseverhoudings te kweek, en dít behels 'n voortdurende praktyk wat baie van 'n 'rewolusie' verskil.

¹⁴⁵ Todd May (1994:7-13) tref dieselfde onderskeid tussen hierdie tipe rewolusionêre praktyk en anargisme/poststrukturealisme, maar deur middel van onderskeidelik 'strategiese' en 'taktiese' benaderings tot politiek. Ek beskryf dit egter as 'representasionele' en 'nie-representasionele' politiek (wat streng genome, nes in die geval van poststrukturealistiese verspreide representasie, nie eintlik politiek is nie), wat meer lig op die skeiding tussen 'strategiese' en 'taktiese' politiek werp, veral in die konteks van die Representasionele aard van die Staat self.

¹⁴⁶ En daárdie twee vlakke het ook elk 'n eie struktuur, en word dus ook in effek in twee gedeel.

¹⁴⁷ "The state is not something which can be destroyed by a revolution, but is a condition, a certain relationship between human beings, a mode of human behavior; we destroy it by contracting other relationships, by behaving differently." – Gustav Landauer, tydgenoot van Bakunin (in Ward 2004:8). Alle anargiste huldig natuurlik nie hierdie siening van die staat nie.

Nie-representasionele politiek veronderstel dus 'n 'politieke ontologie van verbeel[d]ing'¹⁴⁸ (teenoor die ontologie van geweld van die Staat) wat die skeppende krag van die verbeel[d]ing as hoofsaak in die menslike werklikheid beskou. Dit konsentreer op die oop moontlikheid van menslike bestaan, en hoe daardie moontlikheid gerealiseer kan word, eerder as op die onbeweeglikheid van die Statiese Werklikheid. Die doel is dus nie soseer 'n reaksie op, of verandering van, die Werklikheid-Status Quo nie, maar die produksie van 'n ander tipe werklikheid in die hier en nou.¹⁴⁹ (Daar word tussen Staat en samelewing onderskei, wat wegbreek van die politieke representasionele modaliteit wat die Staat en samelewing met mekaar vereenselwig.)

Ek sou aanvoer dat juis hierdie nie-representasionele karakter van anargistiese sowel as post-strukturalistiese 'politiek' daartoe lei mense albei as 'polities' ondoeltreffend, 'onverstaanbaar' en 'nierealisties' beskou. Albei probeer buite die Werklikheid van die Representasionele Staat werk en het om daardie rede 'nie sin nie': Omdat die Representasionele Staatsvorm homsêlf as Werklikheid daarstel, lyk enigiets wat buite sy Representasionele vorm funksioneer, na 'n onmoontlikheid.¹⁵⁰ Poststrukturalisme en anargisme is dus polities vaag, omdat dit streng genome nie polities is nie (omdat politiek die domein van die Staat en Representasie is). Juis daarom is die Akademie altyd 'n Staatsinstelling wat konstant nuwe amptenare vir die Staat oplei (Massumi, in Deleuze & Guattari 2003:xii).¹⁵¹ (Omdat dit teen die Statiese Representasionele werklikheid indruis, word anargisme nooit as 'legitiem' in die Akademie erken nie.)

Dit wil dus voorkom of poststrukturalisme reeds anargisties is (of andersom) in soverre dit 'n nie-representasionele begrip van sosiale werklikheid, mag, politieke praktyk en weerstand deel en die Staat as werklikheid verwerp. Dít stel ons in staat om poststrukturalisme en anargisme saam te groepeer, afsonderlik van (alle ander) politieke teorie en praktyk wat altyd deur representasionaliteit en behoud van die Staatsvorm gekenmerk word. Anargiste stel nou wel nie gewoonlik hul verwerping van die Staat in die vorm van representasiekritiek nie, maar 'n mens kry die gevoel dat hulle, in hul verwerping van representasionele sosiale modelle en politieke praktyke, sowel as 'n ontologie van geweld (of basisvlakwerklikheid), in 'n groot mate die Eenheid tussen die twee intuïtief verstaan.

¹⁴⁸ Om weereens David Graeber (2007) se begrip te leen.

¹⁴⁹ In hierdie sin is anargisme, nes poststrukturalisme, nie streng genome 'utopisties' nie: Dit bedryf juis nie die politiek van 'n perfekte wêreld wat iewers in die toekoms deur 'n strategie bereik kan word nie. Dit is eerder 'n tipe nie-representasionele utopisme wat bloot aanvoer dat ons die wêreld hier en nou kan verbeter en wat dan probeer uitpluis hoe ons dit kan doen. Hierdie werk is uit die aard van die saak nooit 'klaar' nie.

¹⁵⁰ Deels omdat pogings hiertoe gewoonlik deur Staatsgeweld self vernietig word: In alle gevalle waar anargistiese organisasie wil lyk of dit begin gebeur (soos die Paryskommune en Spaanse Rewolusie), sal nie net die staat waarin dit gebeur nie, maar al die state in die omgewing toesien dat die verantwoordelikes byeengebring en geskiet word (Graeber, 2004:39) (sien Bylaag B).

¹⁵¹ Een anargis verduidelik dit só: 'n Mens wie se ledemate vanaf geboorte vasgebind is, maar 'n manier gevind het om rond te hobbél, kan daardie hobbélvermoë toeskryf aan die bande wat hom bind. Voeg daarby die natuurlike effek van gewoonte en die opvoeding wat sy meester, die pastoor, die onderwyser hom gee (almal wat daardie mens wil leer dat die bande noodsaaklik is vir sy lewe). Voeg dan dáárby die regter en die polisieman wat diegene wat anders dink, dwing om stil te bly, dan kan ons begin verstaan hoekom ons hier is. Veronderstel 'n dokter kom vorendag met 'n hele teorie met duisende illustrasies om die mens daarvan te oortuig dat as sy ledemate losgemaak word, hy nie sou kon loop of eens toegang tot die lewe hê nie. Daardie mens sal sy gebondenheid met alle mag verdedig en enigiemand wat die bande probeer losknip, as sy vyand ag (Errico Malatesta, in Woodcock 1977:63-64). Al ons opleidingsinstellings – ook 'n universiteit – help om Representasionaliteit in ons te veranker deur die "propagation of the form of representational thinking itself, that 'properly spiritual absolute State' endlessly reproduced and disseminated at every level of the social fabric ... each mind an analogously organized mini-State morally unified in the supermind of the State" (Massumi, in Deleuze & Guattari 2003:xii).

Deleuze & Guattari se analise verbind egter anti-Statisme en nierepresentasie eksplisiet op ontologiese vlak. Dit het met ander woorde 'n tipe bestaansvorm gemeen. Kom ons keer dus terug daarna in die konteks van bogenoemde nie-representasionaliteit van anargisme.

3.2.3. Deleuze & Guattari se 'poststrukuralisme' as 'n ontologiese anargie

Deleuze & Guattari se ontologie is nie net nierepresentasioneel of kompleks op die vlak van die sisteem wat hulle skep nie. Soos ons gesien het, volg hulle 'sisteem' die idee van werklikheid wat self nie reëlgegrond is nie, maar op wordingsprosesse berus, en koppel daaraan. Hierdie tipe werklikheid is totaal selfreënd, sonder enige eksterne of interne sentrum van beheer; 'n alomteenwoordige prosesveld in konstante transformasie, sonder begin of einde, 'oop' om homself te produseer, soortgelyk aan die Oosterse idee van Tao:

The Tao of Heaven operates mysteriously, and secretly; it has no fixed shape; it follows no definite rules; it is so great that you can never come to the end of it, it is so deep that you can never fathom it. (Huai Nan Tzu, in Watts 1984:45).

Hierdie radikale naturalisme kom dus op 'n tipe ontologiese anargie¹⁵² neer: Dit wat bestaan, bestaan 'sonder 'n heerser', sonder 'n Ontologie:

Things are what they are spontaneously ... everything is natural ... all in motion as if there were a True Lord to move them – but if we seek for evidence of this lord we fail to find any. (Kuo Hsiang, in Bey 1991b:s.p.).

Selfs die Staat is dus 'n tipe anargie: Kapitalisme is anargie, die krot is anargie, Melissa's is anargie, maar een wat deur die proses van Oorkodering (Representasie) homself en die werklikheid ontologies reduceer tot wat hy nié is nie. Dit vestig homself as 'n Werklikheid waarvan gewerk word of waarheen daar teruggewerk word; 'n pasklaar- ("ready made") werklikheid (Deleuze & Guattari 2003:12). Deur egter die Staat se positiwiteit of anargie bloot te lê, lê 'n mens Heerskappy en Beheer bloot as 'n mite; 'n ontologiese onmoontlikheid. Daar is in werklikheid geen tekort nie, slegs 'n werklikheid in oorvloed.

In hierdie kritiek op Representasie en sy verbintenis met die Staat is Deleuze & Guattari se ontologiese anargie ook 'n ontologiese anargisme: Dit bied 'n ontologies-etiese grondslag vir alle anargismes – 'n ontologiese grondslag vir die verwerping van die Staat deurdat dit die assemblage van Representasie is. Dít verduidelik dus die skakel tussen anargisme en nierepresentasionaliteit. Dit kan as 'n onderliggende 'anargistiese' nie-representasionele ontologie vir sowel anargisme as poststrukuralisme beskou word.

¹⁵² Hakim Bey gebruik dié term die eerste keer in sy boek *T.A.Z., the temporary autonomous zone, ontological anarchy, poetic terrorism* (1991). Bey gebruik dit nie spesifiek in verband met poststrukuralisme en kompleksiteit nie, maar op ooreenstemmende wyse as wat ek dit hier gebruik: dat alles wat bestaan reeds in 'n toestand van anargie verkeer. Bey doen ook 'n beoefening van ontologiese anargie in plaas van 'anargisme' aan die hand – 'n anargie wat op bestaansvlak geleef word. Dit behels dus die skep van hierdie toestand vir jouself, sonder om 'n politieke dogma te onderskryf (waarin 'anargisme' maklik kan verander). Hierdie 'geleefde anargie' word in die res van die tesis verken.

Tog is daar 'n baie belangrike verkil tussen dié nie-representasionaliteit van Deleuze & Guattari, en die van anargisme (sowel as ander poststruktureliste, soos Derrida). Al kan ons dalk sê dat anargiste nog altyd hierdie nie-representasionaliteit intuïtief raakgesien het, sien hulle nie hoe 'diep' Staats-representasie al die werklikheid oorgekodeer het nie. In hul herkenning van die verspreidheid van mag, hul verwerping van (representasionele) politiek en die Staat, en van tradisionele 'Rewolusie self – die besef dat die Staat slegs vernietig kan word deur plaaslik anders te dink, te begeer en op te tree'¹⁵³ – bly hierdie 'representasiekritiek' daartoe gedoem om op die Staat terug te val. Dít ten spyte daarvan dat dit op 'n ontologie van die verbeelding steun wat ten doel het om 'n ander werklikheid te skep. Anargiste verstaan dat 'n ander tipe lewe geskep moet word, maar nie altyd dat dit 'n ander tipe wese ('n ontologiese verskuiwing) impliseer nie. Omdat denke, die subjek, begeerte en wil tot weerstand reeds in Representasionele oorkodering vasgevang is, 'dra' hulle die Staatsvorm in hul blote bestaan. Dit het dus weereens nie met die inhoud van die menseverhoudings te doen nie, maar die 'menseverhoudings' self; dis nie 'n 'rondskuiw' van komponente op 'n 'basisvlak' nie, maar die verandering van daardie Basisvlakwerklikheid wat aan die komponente self hul vorms van binnendheid verleen. Die klem van weerstand moet dus daarop val om iets anders, 'n ander tipe, van die mens te maak;¹⁵⁴ om uit die hele Staatsassemblage te breek. Dít impliseer dat 'weerstand' 'n ontologiese aksie word wat oorkodering self losmaak en nie bloot van een oorkodering na 'n ander (van een Sentrum tot die volgende) vlug nie. Ons het dus hier te doen met radikaal ander verhoudings tussen die 'mens' en sy 'omgewing'. Vervolgens bestudeer ons Deleuze & Guattari se dikwels misverstande 'oorlogmasjien' ter verduideliking van hierdie verskuiwing.

3.3. Die oorlogmasjien

3.3.1. Die oorlogmasjien as assemblage van ontologiese anargie

Deleuze & Guattari se oorlogmasjien (sien veral 2003:351–424) is, nes die Staat, 'n tipe komplekse, antropomorfe assemblage, maar verteenwoordig 'n totaal ander verhouding met die werklikheid (2003:513). Dit is dus 'n ander ontologie en 'n ander ontologiese werking. Deleuze & Guattari modelleer natuurlik hierdie oorlogmasjien op nomadiese sosiale groeperings, soos wat Staatsvorm-assemblage weer die vorm van sedentêre groeperings is (2003:380–387), hoewel die 'skeiding' tussen die twee weereens dinamies en relatief is.

Die oorlogmasjien is 'n risomatiese assemblage van transformasie wat ander dinge transformeer deur in 'n voortdurende transformasie- en mutasietoestand eerder as 'n Statiese toestand te wees. (Dit is dus

¹⁵³ In 'n mate besef hulle dat rewolusie self weens sy Representasionele vorm in die Staat vasgevang is, al sal die meeste anargiste dit nie só stel nie.

¹⁵⁴ Iets wat 'n anargis soos Max Stirner erken. Stirner erken dat 'die mens' nie veel van 'n vaste essensie het nie, maar eerder 'n "creative nothing" is wat die individu kan omvorm (1993:150). 'Die mens' is vir Stirner, nes vir Deleuze & Guattari, 'n Staatsbeeld: "So the State betrays its enmity to me by demanding that I be a Man ... it imposes *being* a Man upon me as a *duty*" (1993:179); eerste kursivering my eie). Stirner besef dus dat die Staat op ontologiese wyse werk – 'die mens' se bestaan is dus die Staat se bestaan, en 'n moraliteit gegrond op die Staat se bestaan. Vir 'n interessante kort artikel oor die soortgelyke anargiese ontologieë van Stirner en Deleuze & Guattari, sien Newman se "War on the state, Stirner and Deleuze's anarchism" (s.a.).

’n ‘oop-stand’ eerder as ’n toestand.) Waar die Staat of boomassemblage deur ’n vloeionderbrekende abstrakte masjien ‘getrek’(of ‘geteken’ – “drawn”) word, word die oorlogmasjien min of meer deur ’n vloeioprunderende abstrakte masjien ‘getrek’. Waar die Staat ’n vorm van binnendheid skep, maak die oorlogmasjien altyd ’n assemblage (of homself) na sy buitekant oop. Die oorlogmasjien-assemblage is dus baie nader aan ’n abstrakte masjien wat ’n assemblage oop- of toemaak as die Staatsapparaat, wat die oorlogmasjien van sy krag van metamorfose ontnem (Deleuze & Guattari 2003:513). (Hoe meer ’n assemblage vir veelvoudige verbindings oopmaak, hoe nader is dit aan ’n masjien wat ’n vlak van bymekaarhou trek en die stratifikasies daarop ‘uitstryk’.) Ons kan die oorlogmasjien as die assemblage van ontologiese anargie beskou: Dit teken daardie anargie, daardie Meesterloosheid of Oop-stand van die vlak van bymekaarhou; dit reterritorialiseer deterritorialisasie self, waar die Staat altyd iets reterritorialiseer: “It is the earth that deterritorialises itself, in a way that provides the nomad with a territory” (Deleuze & Guattari 2003:381). Dit is dus nie ’n geval van die buitekant wat ’n nuwe sentrum word, of van binne of buite nie, maar ’n geval van die meervoudigheid van ’n binne in ’n buite, gekoppel aan ’n “immense outside that is multiplicity in any case” (Deleuze & Guattari 2003:23).

Weens hierdie transformerende aard kom die oorlogmasjien in selfs méér variasies as die Staatsassemblage voor, ook weens sy uiters veranderlike verhouding met oorlog self (Deleuze & Guattari 2003:422). Sonder om in te veel besonderhede te tree is dit genoeg om te sê dat die oorlogmasjien oorlog slegs as sy objek het mits die Staatsapparaat hom dit toe-eien, en kan in hierdie omstandighede in ’n doodslin verander wat alles in sy pad vernietig (soos wanneer ’n staat fascisties word; sien Deleuze & Guattari 2003:513, 224–231, 422–423). Gewoonlik is dit ’n kreatiewe vluglyn wat ’n vlak van bymekaarhou trek en in sy ontologiese aksie op sigself anti-Staties en ontologies anargies of anargisties is, en wat deur radikale positiwiteit gekenmerk word. Die Afrikaanse ‘war’ (met ander woorde ‘verwarring’) is dus baie nader aan die ware betekenis van die oorlogmasjien as ‘oorlog’ – die deurmekaarkrap van identiteit en die omkeer van die daargestelde Orde; die onvermoë om kategorieë en boomstrukture in stand te hou. Die oorlogmasjien is dus van ’n ander ontologiese orde en oorsprong as die Staat (Deleuze & Guattari 2003:230). Dit is die buitekant van die Staat (Deleuze & Guattari 2003:351–380).¹⁵⁵ Kom ons kyk kortliks na hoe hierdie buitekant homself as ’n radikale positiwiteit of ontologiese produktiwiteit in denke, subjektiwiteitservaring en ruimte-ervaring vestig. Hierdie eienskappe word as die effekte en voorvereistes van die oorlogmasjien én as oorlogmasjiene sêlf beskou: ’n Oorlogmasjien bring altyd ’n ander oorlogmasjien teweeg (ter behoud van transformatiewe, deterritorialiserende beweging ‘onder’ die vlak van die sisteem self ($n - 1$), in plaas van ’n oorkoderende, reterritorialiserende beweging van Representasie ($n + 1$)).

¹⁵⁵ Een van die hoofprobleme vir die Staat is hoe om ’n oorlogmasjien, wat vir die Staat ontologies vreemd is, toe te eien en in die vorm van ’n stabiele militêre instelling deel van sy apparaat te maak (Deleuze & Guattari 2003:230). As die Staat dit regkry, gee hierdie instelling hom altyd moeilikheid, omdat die oorlogmasjien juis mees katastrofies is wanneer dit geen ander objek as oorlog oorhet nie (Deleuze & Guattari 2003:230). In hierdie situasie vervang die oorlogmasjien mutasie met oorlog as objek. In dié sin is oorlog dus die mislukking van mutasie – die enigste opsie wanneer die masjien sy vermoë verloor het om te kan verander (Deleuze & Guattari 2003:230). Die oorlogmasjien kan ook self ’n Staatsvorm aanneem of oorneem, in welke omstandighede fascisme ontwikkel – ’n doodslin wat alles wat voorkom, vernietig (Deleuze & Guattari 2003:229–231).

3.3.2. Nierepresentasionele denke, die subjek van buitenheid, en ander gladde ruimtes

In ‘teenstelling’ met die Staat se beeld van denke, wat vir denke roetes en objekte bepaal en dit oorkodeer, is denke volgens Deleuze & Guattari as sulks altyd ’n vloeiproduseerder (2003:374–380), wat volgens die beginsel van ‘sentrale afbreuk’ (2003:378) werk. Denke is altyd ’n meervoudigheid, ’n swerming, ’n wording op sigself, en iets positief uit eie reg, in plaas van ’n tekort wat aangevul moet word deur te ‘dink’: “All of thought is a becoming, a double becoming, rather than the attribute of a Subject and the representation of a Whole” (2003:280).

Hierdie denke (denke self) is altyd die buitekant van die Staat: “Every thought is already a tribe, the opposite of the State” (Deleuze & Guattari 2003:377). Dit vervang die Statiese formule van Identiteit, van ‘of’-denke ($x = x = \text{nie } y \text{ nie}$), met ‘en’-denke (die oop risomatiese formule $\dots + x + y + z + \dots$) (Massumi, in Deleuze & Guattari 2003:xiii). Dit is dus ’n ‘Buitedenke’ (Deleuze & Guattari 2003:376) wat sigself altyd in onmiddellike verhouding tot ’n buitekant plaas, met die kragte van die buitekant wat van denke self ’n oorlogmasjien maak.¹⁵⁶ Daarom moet die Staat denke oorkodeer, omdat dit in sy ongetemde vorm altyd anargies is en die Staat teenwerk.¹⁵⁷

Hierdie buitekant van denke, of denke as daardie buitekant – die krag wat altyd buite homself is – is egter nie nóg ’n model of beeld nie. nie-representasionele denke as oorlogmasjien is daardie krag wat die Beeld én sy kopieë afbreek (Deleuze & Guattari 2003:377): “Thought is like the Vampire,¹⁵⁸ it has no image, either to constitute a model or copy. In the smooth space of Zen, the arrow does not go from one point to another but is taken up at any point, to be sent to any other point, and tends to permute with the archer and target” (2003:377).¹⁵⁹ Denke maak, ontkoppel én vernietig die vaste identiteite, kategorieë en hiërargieë wat deur Staatsdenke geskep word. Dit bied slegs ’n konstant verskuiwende

¹⁵⁶ Deleuze & Guattari verwys hier na Foucault se “outside thought” (2003:376), wat hulle ook met ander denkers/kunstenaars verbind: Artaud noem dit “crowned anarchy”, Nietzsche noem dit die ‘vrolike wetenskap’, Spinoza noem dit ‘etiek’, en Deleuze & Guattari self noem dit “nomad thought” (Massumi, in Deleuze & Guattari 2003:xiii). (Foucault verwys met ‘buitedenke’ oorspronklik na die denke van Maurice Blanchot – sien Foucault & Blanchot 1990:7-60).

¹⁵⁷ Hierdie anti-Statiese, werklikheidsproduserende aard van denke is ook in die ander fakulteite teenwoordig, soos in die verbeel[d]ing en begeerte. Dit is daardie positiwiteit wat Representasie moet reduceer tot wat dit nié is nie – Identiteit, ontkenning en tekort. Skepping of produksie is altyd anargies en altyd ’n bedreiging vir die Staat se selfbehoud. Daarom het begeerte vir Deleuze & Guattari (1984; 2003) nooit ’n tekort aan iets, of is iets wat ‘onderdruk’ kan word soos psigoanalise dit wil hê nie: Dit kom egter so voor (net soos wat die verbeelding as nie-Werklik voorkom) omdat die Staat dit reeds oorgekodeer het; reeds sy eie onderdrukking en tekort begin begeer het, of dit as objek van begeerte produseer. Dit ‘lyk’ dus vir begeerte of dit op Oedipus-representasie berus (negatiwiteit, tekort, onderdrukking, skuld, ensovoorts) sodat hy homself daaraan oorgee. Slegs op hierdie wyse kan Heerskappy self begeer word. (Vir ’n vlugtige inleiding oor die positiwiteit van begeerte in die denke van Deleuze en Deleuze & Guattari, met verwysing na beide Spinoza en Nietzsche, sien Schrift (2000)). Stirner herken weereens hierdie ontologiese herbedrading wat die Staat op begeerte uitvoer: “The State exerts to tame the desirous Man; in other words, it seeks to direct his desire to it alone, and to content that desire with what it offers” (1993:312). Op presies dieselfde wyse kan die Staat verbeel[d] word deurdat dit die verbeel[d]ing oortuig dat sy beelde tekortsiet wat die Werklikheid betref, en sodoende net die Beelde van die Staat of Tekort (en dus sy eie onwerklikheid) kan verbeel[d]. Die Staat kan nie Produktiewe, anargiese energie vernietig nie, en is genoop om dit na die produksie van homself terug te lei.

¹⁵⁸ Deleuze & Guattari (2003:278) beskryf hoe die vampier ’n wordende vorm is: Hy maak nie kopieë of representasies van homself nie, maar werk deur ’n ‘aansteeklikheid’ (“contagion”) wat die transformatiewe of wordende vorm self oordra.

¹⁵⁹ Hulle gebruik die ‘pyl’-metafoer met verwysing na Nietzsche: “Nature propels the philosopher into mankind like an arrow; it takes no aim but hopes the arrow will stick somewhere. But countless times it misses and is depressed at the fact ... The artist and the philosopher are evidence against the purposiveness of nature as regards the means it employs, though they are also first-rate evidence as to the wisdom of its purpose. They strike home at only a few, while they ought to strike home at everybody – and even these few are not struck with the force with which the philosopher and artist launch their shot” (Nietzsche, in Deleuze & Guattari 2003:377).

grens (“At the limit, all that counts is the constantly shifting borderline” (Deleuze & Guattari 2003:367) – ’n ware *pathos*: ’n *antilogos* en *antimythos* (2003:377).

Hierdie buitedenke, of nomadiese denke (Massumi, in Deleuze & Guattari 2003:xiii), vernietig dan nie net die beeld van die wetgewer-subjek en die subjek as outonome wetgewer nie (sy eie sentrum van Beheer vanweë ’n gedeelde Identiteit met die Staat), maar ook sy kopie in die werklikheid – die ervaring van die menslike subjek self. Die gesentreerde subjek (’n ‘Ek’) wat vanaf ’n interne beheerpunt na buite handel (en dus ‘toe’ is in homself) en sy konsepte aan die wêreld toeken (maar altyd onderhewig is aan ’n Meester bo hom), word in die proses ’n ‘nomadiese’ subjek wat deur kragte van buite, of affekte (Deleuze & Guattari 2003:400), gevorm word. Hierdie affekte is prepersoonlike intensiteite wat transformatiewe oomblikke van die liggaam/bewussyn merk en dus ’n verlies meebring in die subjek se mag om na buite te ‘handel’. Die subjek is nie die ‘gefragmenteerde’ subjek van psigoanalise of ‘postmodernisme’ nie, maar ’n ‘subjek’ van buitenheid, of liever ‘subjektiwiteit’ van buitenheid (“exteriority”; Deleuze & Guattari 2003:351–380), wat bewus is van homself as proses te midde van ander prosesse; as wordend met die werklikheid self; as ’n meervoudigheid. Gevoelens, denke en idees is nie meer ‘syne’ nie, maar vloei deur hom in die selfskepping van die hele sisteem. Eerder as die omvattende en hiërargiserende beweging van Identiteit, is dit ’n bindende, intensiewe beweging van buite, wat die binnekant na buite ‘omdop’: Dit is nie bewussyn van die werklikheid nie, maar bewussyn van die wording van die werklikheid.

Die oorlogsmasjien trek of teken dus altyd die gladde ruimte (sien Deleuze & Guattari 2003:361–374, 380–387) wat terselfdertyd die masjien vestig of skep. Soos die Staat se gestreepte ruimte, geld die gladde ruimte nie net vir fisiese ruimtes nie, maar ook psigiese en abstrakte ruimtes, soos mag en verbeel[d]ing. ’n Gladde ruimte is egter in alle ander opsigte baie anders as die Staat se gestreepte of gestratifiseerde ruimte. In ’n gladde ruimte word daar nie van punt na punt of op vasgestelde roetes beweeg nie, maar word al die punte ‘gelyktydig’ met mekaar verbind in niemetriese en nie-gesentreerde meervoudighede “that occupy space without counting” (dus ’n veld sonder paaie of kanale soos byvoorbeeld ’n sisteem van klanke of kleure) (Deleuze & Guattari 2003:371). Baie belangrik vir die res van ons bespreking beteken hierdie verskuiwing ook die verskuiwing van ’n ‘visuele’ ruimte na ’n ‘taktiele’ of ‘haptiese’ ruimte van kontak (Deleuze & Guattari 2003:371,492–493)¹⁶⁰. Waar daar in ’n visuele ruimte vanaf ’n vasgestelde punt buite die veranderlike vloei van dinge konstantes geëkstraheer word, word daardie vloei sêlf in ’n haptiese ruimte gevolg.¹⁶¹ Die haptiese ruimte is ’n ruimte van ervaring, waar “[e]verything is situated in an objective zone of fluctuation that is coextensive with *reality itself*” (Deleuze & Guattari 2003:373; my kursivering). Daardie beweging

¹⁶⁰ ‘Hapties’ is ’n beter woord as ‘taktiel’, omdat dit nie dieselfde ongelyksoortigheid tussen die sinsorgane veronderstel nie, maar eerder die moontlikheid opper dat die oog self ’n nie-optiese funksie kan vervul (Deleuze & Guattari 2003:492).

¹⁶¹ ‘Volg’ is baie anders as ‘agtervolg’ (Deleuze & Guattari 2003:372). Agtervolging impliseer altyd reproduksie (die behoud van ’n stabiele sigafstand), terwyl ‘volging’ altyd ’n wording impliseer.

van ‘volg’ trek die gladde ruimte self deur dit met ander gladde ruimtes op te koppel (Deleuze & Guattari 2003:373): Die gladde ruimte word dus geproduseer op dieselfde tyd as wat dit beset word, en kan slegs “by legwork” verken word (2003:371), terwyl ’n visuele ruimte vooraf geproduseer is as vorm van binnendheid wat van buite besigtig moet word.

3.3.3. Buitekante

Vir Deleuze & Guattari kan so ’n oorlogmasjien as ’n taktiek van weerstand gemaak word – móét dit as sodanig gemaak word (2003:6)¹⁶² – eerder as wat dit bloot verwys na ’n tipe sosiale konfigurasie wat eens op ’n tyd bestaan het. Trouens, ’n oorlogmasjien word altyd as ’n tipe radikale, eksperimenteel-kreatiewe praktyk gemaak – die taktiek van ontologiese anargie en van ontologiese anargiste – wat die Staat-as-Representasie self ‘aanval’ deur ’n lewensassemblage te skep wat uit sy sone van Oortolligheid wegbeweeg.

Daarom staan ’n oorlogmasjien in ’n gans ander verhouding tot ‘rewolusie’: Dit baklei nie noodwendig ‘téén’ die Staat nie. Dit is teen die Staat, maar toon hierdie ‘weerstand’ deur middel van wat dit skép, nie waartéén dit oorlog maak nie. Dit is dus ’n weerstand sónder weerstand; ’n ‘nie-aksie’ soos die Taoïstiese beginsel van “wu-wei” (Watts 1984:75–98) deurdadig die vluglyne waaruit die oorlogmasjien bestaan, ontsnap en soos water langs die pad van die minste weerstand vloei: “The Tao does nothing, and yet nothing is left undone,” (Lao-Tzu, in Watts 1984:75). Soos water, is die oorlogmasjien altyd reeds aan die buitekant van dit wat hom probeer terughou. Dít is sy weerstand: om altyd en oral, sonder ophou, vir homself buitekante te skep; om van homself ’n buitekant te maak. Dít is die krag eie aan transformasie. ’n Ontologiese anargiese ‘rewolusie’ is dus die maak van oorlogmasjiene, van meervoudighede, wat weens hul aard altyd na mekaar toe sal vloei, met mekaar sal verbind, en saam ’n bykans onstuitbare vloed sal probeer skep.¹⁶³ Hier is die water-‘metafoor’ weereens gepas: Klein waterstroompies en -lekkasies sal mekaar altyd langs die pad van minste weerstand vind, sodat die strome kan versterk om uiteindelik riviere en oseane te vorm. Al bou ons ’n damwal, transformeer die water homself altyd tot ’n ander buitekant: Dit syfer in die grond weg, verdamp in die atmosfeer, of vorm ’n dam wat lewe kan onderhou (’n buitekant na sy binnekant). Die oorlogmasjien is altyd aan’t verwissel van gedaante.

Omdat dit na ’n ontologiese vorm verwys, kan ’n oorlogmasjien egter uit enigiets gemaak word en op enige plek ’n gladde ruimte trek; vanaf enige produksie na enige ander in ’n netwerk. Nietzsche en Deleuze maak byvoorbeeld ’n oorlogmasjien van denke, Kafka en Kleist maak een van literatuur,

¹⁶² Dit is ’n etiese imperatief. Dit is nie meer optrede teen die Staat wat geregverdig moet word nie, maar eerder die Staat wat sy optrede teen die oorlogmasjien moet regverdig.

¹⁶³ Dit gaan egter nie oor die krag van hierdie massavloed nie, maar oor die vloeiennetwerk wat dit in die eerste plek moontlik maak. Dit is die konstant transformerende aard van water wat hierdie verbindings en lekkasies moontlik maak. Water het geen vorm van sy eie nie, maar neem die vorm aan van wat ook al daarteen weerstand bied: Self ‘doen’ dit niks. Dit is die vorm van water, en die manier waarop dit daardie vorm teweegbring; die feit dat dit van ’n rustige kabbeling in ’n tsunami kan verander, wat die verbindings en lekkasies moontlik maak.

Samuel Beckett maak een uit teater, Archimedes maak een uit wetenskap, Poison Idea maak een uit musiek.¹⁶⁴ Ontologiese anargie maak 'n oorlogmasjien van anargisme. Hierdie oorlogmasjiene bestaan egter slegs as relasioneel en verbind met mekaar in 'n komplekse netwerk – gelyktydig op meervoudige vlakke en kruisings. Hulle skep altyd mekaar net soveel as wat hulle hulself skep, omdat hul selfskepping hul buitekante vestig: 'n Oorlogmasjien word van denke gemaak wat onmiddellik nóg oorlogmasjiene in die vorm van 'n boek, kunswerk of ander gladde ruimte produseer, wat dan weer na die eerste masjien terugvoer en sý vorm verander. 'n Oorlogmasjien skep dus wél beelde, maar bloot om hulle agter te laat en nie as 'eindbestemming' nie. Omdat dit 'n antropomorfiese assemblage is, behels die oorlogmasjien altyd 'n ander tipe bewussyn of transformasie van bewussyn, en word dus altyd in die bewuswording daarvan gemaak: Om 'n oorlogmasjien uit denke te maak begin byvoorbeeld met die denke dat denke geen Beeld het nie, geen Pad wat dit Dink of waarop dit Gedink word nie. Die oorlogmasjien berus op die besef dat alle dinge reeds oorlogmasjiene is: Dit merk transformasies in ervaring en bewussyn, en die bewuste volg van daardie transformasieproses namate dit van een gladde ruimte na 'n ander beweeg en hulle verbind. Die probleem is om hierdie proses, hierdie meervoudigheid van swaipunte, aan die 'swaai' te hou, sodat ons dit nie self na 'n Beeld oorkodeer nie: "The problem of the war-machine is that of relaying ... An ambulant people of relayers, rather than a model society" (Deleuze & Guattari 2003:377).¹⁶⁵

So, hoe maak 'n mens 'n oorlogmasjien uit kuns? Hoe verbind ons kuns met sy buitekante? Hoe koppel 'n mens dus kuns aan ander oorlogmasjiene in 'n netwerk, byvoorbeeld aan denke, ruimteproduksie, begeerte, verbeel[d]ing, subjektiwiteit, ensovoorts? Hierdie vraag is nie belangrik vir ons as 'visuele kunstenaars' nie. (Trouens, dit dwing ons in 'n rigting waar 'visualiteit' en 'kuns' sowel as die verhouding daartussen gedeaktiveer word.) Wat dit egter belangrik maak, is dat 'kuns', oftewel die abstrakte kreatiewe produksie van die wêreld,¹⁶⁶ nes denke en ruimte, oorgekodeer word na 'n representasionele of negatiewe produksie van tekort, na wat dit nié is nie – kortom, na die produksie van die Staat. Die Staat skep die kategorie van 'kuns' as deel van daardie oorkodering; hy skep dus 'n vorm van binnendheid wat die verbeel[d]ing kan bind en van selfverwesenliking in alle produksie weerhou. 'Kuns' is presies die oorgekodeerde verbeel[d]ing; dit is ál wat die verbeel[d]ing oorhet om as 'werklik' te produseer nadat dit van die werklikheid afgesny is. Dit is dus nie so dat sekere aktiwiteite in die 'alledaagse' lewe 'soos kuns' is of 'in kuns' verander kan word nie, maar dat die 'unieke' vorm van 'kuns' eintlik in alle produksie teenwoordig is totdat die Staat dit oorkodeer. Oopgemaakte 'kuns', dus nie-oorgekodeerde produksie, is die produksie van die nie-Staat. Die stryd om kuns vir die lewe 'oop te maak' of van sy institusionele juk te bevry is dan dieselfde as die stryd

¹⁶⁴ Luister veral na hul album *Record Collectors are Pretentious Assholes* (1984).

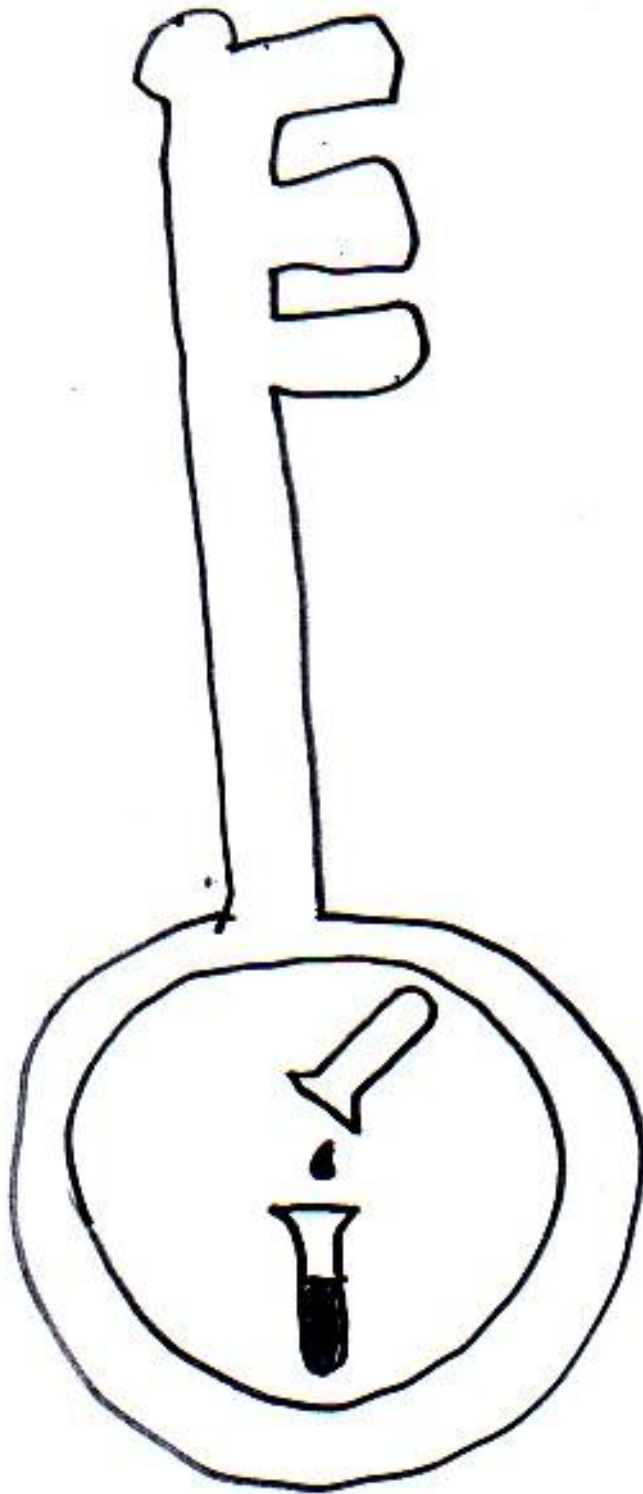
¹⁶⁵ Die probleem van die oorlogmasjien is dus om 'n oorlogmasjien van oorlogmasjiene te maak ...

¹⁶⁶ Dit sluit dus in musiek, literatuur, maar eintlik ál produksie, wat altyd abstrak en kreatief is.

om die sosiale ruimte te bevry en die verbeelding as die werklikheid te realiseer. Daarom is dit van die uiterste belang om 'n oorlogsmasjien uit kuns te maak: Ons lewens hang daarvan af.

In die volgende laag kyk ons dan na 'n moontlike oorlogsmasjien wat uit kuns gemaak kan word deur die ruimtelike ervaringsgebaseerde praktyk van die Situasionele met ons ontologies-anargiese grondgereedskap te verbind.

Om dus saam te vat: Anargisme, synde 'n vloeibare en dinamiese lewensfilosofie, en post-strukturalisme het 'n onderliggende nie-representasionaliteit of ontologie van die verbeel[d]ing gemeen. Daarom kan ons sê dat poststrukturalisme inderwaarheid 'n tipe anargisme is. Hierdie ontologie kom konkreet na vore in Deleuze & Guattari se metafisika van fluks, wat ons nou ontologiese anargie kan noem. Weens sy nie-representasionaliteit veronderstel ontologiese anargie 'n gans ander idee van 'weerstand' en 'rewolusie', omdat Rewolusie self Representasioneel is. Hierdie weerstand neem eerder die vorm aan van die skep van 'n ander tipe lewensassemblage, naamlik die oorlogsmasjien. 'n Oorlogsmasjien word altyd gemaak deur dit met ander oorlogsmasjiene in 'n netwerk te verbind, en maak altyd dit waaruit die oorlogsmasjien gemaak word na sy buitekante toe oop. Dít bied ons die gereedskap vir 'n ontologiese weerstand teen die Toestand, en vir 'n potensieel radikaal ander verhouding met die werklikheid.



4.) Ondergrond:
Plan / kaart

In hierdie laag probeer ek aantoon hoe 'n oorlogsmasjien moontlik van kuns gemaak kan word deur 'n uitbreiding op Henri Lefebvre en die Situasionele se 'verdwyning en realisasie' van kuns as die bevryding van die alledaagse. Deur middel van Hakim Bey se "T.A.Z." (1991) en Deleuze & Guattari se ontologie probeer ek hierdie tradisie in die konteks van ontologiese anargie plaas deur op die nie-representasionele eienskappe daarvan te konsentreer. Hierdie 'verontologisering' van kuns en weerstand skep 'n netwerk waarin kuns vir die alledaagse 'oorgemaak' kan word as 'n ervaringsgebaseerde, ruimtelike, lokale, niebinêre en volgehoue stryd teen die Staat. Binne hierdie raamwerk/netwerk plaas ek dan my eie kunspraktyk as voorbeeld van 'n minderheidswetenskap of antropologie van wordings wat, gekoppel aan ander aktiwiteite in 'n netwerk, 'n oorlogsmasjien kan maak – dit wil sê 'n ander lewensassemblage kan skep – uit toestande van ongewone ervaring onder mense. Ek doen aan die hand dat dit ons nie net die gereedskap bied om 'kuns' as inherente anargiese aktiwiteit te 'verontologiseer' nie (wat die Statiese idee van kuns as Visuele Taal ernstig in gedrang bring), maar dat dit, indien dit volgehou en met ander mense gedeel word, 'n rewolusie van die verbeelding kan veroorsaak wat 'n fisiese en psigiese transformasie van mense se ontologiese vorm kan teweegbring. Deurentyd word daar na Deleuze & Guattari se nie-representasionele ontologie terugverwys en daarop uitgebrei.

4.1. Verdwyning en realisasie – die bevryding van die alledaagse

4.1.1. Lefebvre, die Situasionele en nierepresentasie

Hoewel idees oor die samesmelting van, en verhouding tussen, die alledaagse en 'kuns' (of die alledaagse en die verbeelding) min of meer Romanties van oorsprong is, wil ek graag begin by 'n persoon wat die aard van hierdie verhouding ernstig bevraagteken het en 'n tradisie in rewolusionêre teorie en praktyk aan die gang gesit het wat deels die oorsaak was van die populêre opstande van 1968 in Frankryk (en dus die poststrukturele teorie van byvoorbeeld Deleuze, Guattari en Foucault). Hierdie persoon was Henri Lefebvre, een van die eerste Franse Marxiste wat homself met die bevryding van die 'gewone' of alledaagse lewe van die strukture van mag en vervreemding begin bemoei het (Shukaitis & Graeber, 2007:20).¹⁶⁷

Lefebvre se boek *Critique of everyday life vol I* (1991), wat oorspronklik as in 1947 verskyn het (Shukaitis & Graeber 2007:21), beskryf en kritiseer die ontwikkeling van die "marvelous" as kritiek op die alledaagse lewe soos dit in veral literatuur en digkuns manifesteer (Lefebvre, 1991:105–110). Dit was deur die idee van die mistieke 'wonderbaarlike', wat volgens Lefebvre reken in min of meer sy oorspronklike vorm van die 19^{de} tot die 20^{ste} eeu oorgedra is, wat die aanval op die alledaagse, die

¹⁶⁷ Deur hierdie skuif dui Lefebvre myns insiens 'n punt aan waar Marxisme na anargisme begin swaai: die erkenning van die effekte van mag-geweld op die kontoere en aktiwiteite van die alledaagse, die rol van alledaagse verhoudings in die onderhoud van daardie magstrukture, sowel as die poging tot 'n betreklik onmiddellike, onbemiddelde, lokale oplossing in die hier en nou is alles redelik tipies anargisties. Dit is dus geen wonder dat Lefebvre uiteindelik uit die Kommunistiese Party geskop is nie (Shukaitis & Graeber 2007:21).

lewe ‘soos dit is’, volgehou is (van Romantisisme, deur die 19^{de} eeu, deur Baudelaire, tot die Surrealisme) (Lefebvre 1991:105). Hierdie dualiteit tussen die mistieke ‘wonderbaarlike’ en die alledaagse skep altyd ’n metavlak (met ander woorde ’n Representasionele sentrum of oorkodering) buite, binne of agter die alledaagse, wat die alledaagse afmaak, maar waartoe die skrywer/kunstenaar/-profeet/visionêr gedeeltelik toegang kry. Tog kan hy die metavlak nooit ten volle bereik nie.¹⁶⁸

Volgens Lefebvre (1991) is hierdie afwysing van die alledaagse op grond van ’n Sentrum die Oortolligheid self, omdat dit berus op speletjies met dinge waartoe mense geen werklike toegang het nie, en ons boonop altyd deur die alledaagse sal móét leef (1991:117-120) – dit is nie iets wat kán weggaan nie. In reaksie hierop maak Lefebvre ’n baie belangrike skuif: Hy begin die ‘wonderlikheid’ en kompleksiteit van die alledaagse lewe self sien (1991:131-133). Die mistiek skuil nie agter of binne die alledaagse (vir die visionêre kunstenaar om te ontdek) nie, maar is daar vir almal om te sien, net hier, reg voor ons, elke dag en oral. Die alledaagse is die mistieke, en alledaagse ervarings, aktiwiteite, objekte en beelde getuig van ’n ewig veranderende verandering en die moontlikheid van menslike produksie. Hy erken dus die produktiewe krag en potensiaal van verbeel[d]ing in alledaagse dinge en situasies – ’n tipe antropologie van moontlikhe. Op hierdie manier rehabiliteer Lefebvre die alledaagse deur tussen hierdie menslike (werklike en moontlike) alledaagse en die alledaagse wat deur die magstrukture van strukturele geweld geskep is, te onderskei (1991:127). Op hierdie wyse word die alledaagse die teiken én bron van weerstand en transformasie deur middel van die verwesenliking van die verbeelding se potensiaal in werklikheidsproduksie.

Hierdie idees het in 1957 ’n baie groot invloed op twee soms-kunstenaars, soms-skrywers en soms-politieke opstokers, Guy Debord en Raoul Vaneigem, gehad (Shukaitis & Graeber 2007:21),¹⁶⁹ wat voortgegaan het om (onder die tirannieke leiding van Debord) Situationist International (S.I.) tot stand te bring. Die S.I. se hoofdoelwit was ’n kreatiewe transformasie van die banaliteit en vervreemding van die alledaagse (die een wat deur Staatsmag/strukturele geweld geskep is)¹⁷⁰ deur die skep van situasies (Ross 1983:3–4).¹⁷¹ Hierdie situasieskepping kan ’n hele aantal aktiwiteite behels, maar wentel altyd om psigogeografie, ’n praktyk wat Debord en ander in die Lettriste-beweging reeds

¹⁶⁸ Hoewel hierdie volgehoue dualiteit, wat ook met die materiële-spirituele en verganklike-sublieme dualiteite verbind kan word, die rede was vir ’n ander tema in die Romantisisme en 19^{de}-eeuse literatuur, naamlik ‘mislukking en nederlaag’ (Lefebvre 1991:105). Ons sien dus hoe die Romantiese siklus homself uitspeel – vir ewig gevange in, maar afhanklik van, ’n lewe van tekort. Dit is ’n tipiese Representasionele lokval.

¹⁶⁹ Interessant genoeg het Lefebvre se assistent, Jean Baudrillard, Lefebvre aan Debord en Vaneigem bekend gestel (Shukaitis & Graeber 2007:21). Die rigtings wat hierdie figure onderskeidelik ingeslaan het, en wanneer sowel as hoe dit deur die akademiese omgewing geassimileer is, is baie insiggewend, veral met betrekking tot die Staat se verhouding met die Akademie: Debord is ’n randfiguur pre-1968, Baudrillard is ’n groot figuur post-1968, en Vaneigem kon net sowel nie bestaan het nie. Vir ’n baie onthullende analise, sien Shukaitis en Graeber (2007:18–25).

¹⁷⁰ Debord praat van die “spectacle”, met ander woorde die feit dat die lewe verander in iets wat voor ’n mens afspeel, waarin jy self (doelbewus) rolle speel wat nie jou eie is nie, in plaas daarvan om self te leef. Sien in dié verband sy *Society of the spectacle* (2004), wat saam met Raoul Vaneigem se *The revolution of everyday life* (1994) die twee hooftekste van die 1968-rebellie was. Debord se beskrywing toon groot ooreenkomste met Sartre se probleem met die situasies waarin die samelewing ons plaas, en die ‘kwade trou’ (“bad faith”) wat daaruit ontstaan (2009:70-94): byvoorbeeld hoe ’n kelner ’n kelner probeer wêes op dieselfde manier as wat ’n boom ’n boom is, en dus die ontologiese gronde van sy vryheid ontken deur sy situasie as sy wese te aanvaar (met ander woorde dat sy ‘vir-sigself’ prys te gee deur ‘in-sigself’ ’n kelner probeer wees, of iets dergeliks ...sien sy se *Being and nothingness* (2009:82-83)).

¹⁷¹ Hulle definieer dus ‘situasie’ in kwasi-Sartreanse taal.

omstreeks 1953, voor die SI, ontwikkel het (Debord 1955:s.p.), en waarvoor hy die volgende gewilde definisie in sy “Introduction to a critique of urban geography” (1955) gee:¹⁷²

Psychogeography could set for itself the study of the precise laws and specific effects of the geographical environment, consciously organized or not, on the emotions and behaviour of individuals. The adjective psychogeographical, retaining a rather pleasing vagueness, can thus be applied to the findings arrived at by this type of investigation, to their influence on human feelings, and even more generally, to any situation or conduct that seems to reflect the same *spirit of discovery*. (Debord 1955: s.p.; my kursivering).

Die hooftegnieke van hierdie psigogeografiese metode is die “detournement” en die “dérive” (Coverley 2006:94), waarvan die “dérive” (letterlik: “drifting”; Debord 1958:s.p.) hier veral ter sake is. Die dérive is ’n tipe situasie waarin die deelnemer(s) hul ‘normale’ aktiwiteite sowel as hul gewone motiewe vir beweging en aksie agterlaat en “let themselves be *drawn* by the attractions of the terrain and the encounters they find there” (Debord 1958:s.p.; my kursivering).

Die dérive is egter nie, soos wat algemeen voorgestel word, heeltemal lukraak of ‘doelloos’ of ‘toevallig’ nie (Coverley 2006:96). Dit het ’n baie spesifieke doel (wat dit van die Surrealiste se ‘doelbewus lukrake’ wandelings en dié van die “flaneur” onderskei (Coverley 2006:96)), naamlik om terselfdertyd die banale alledaagse af te breek én ’n verbeel[d]e alledaagse te realiseer deur doelbewus buite dominante fisikososiale ruimte te beweeg en só van ’n baie groter menslike leefwêreld as die beperkte, rigiede ‘alledaagse’ bewus te word. Spesifieke waarnemings word gemaak wat betref hoe ’n area met sekere beelde en buie resoneer, en hoe dit verhoudings op alle vlakke van die sosiofisiese matriks beïnvloed. Baie min van wat waargeneem en ervaar word, is bloot toevallig weens die psigogeografiese effekte van onder andere mag en verbeelding self:

Chance is a less important factor in this activity than one might think: from a dérive point of view cities have psychogeographical contours, with constant currents, fixed points and vortexes that strongly discourage entry into or exit from certain zones. (Debord 1958:s.p.).

Die praktisyn kan dan op so ’n wyse ’n ervaringsdatabasis opbou wat verdere verkenning moontlik maak van of die ruimte kan transformeer, byvoorbeeld deur die produksie van psigogeografiese kaarte wat hierdie vreemde fluktuasies en kanale van begeerte en verbeel[d]ing verreken en verdere verkenning fasiliteer (Debord 1955:s.p.).¹⁷³ Dit is in wese ’n tipe radikale guerrilla-fenomenologie, wat na die ontologiese (die werklike hier en nou van dinge) terugverwys – soos ’n ontologiese ‘rekkie’ wat aanhou rek (dit volg die vyand se linies, maar kom nooit weer terug nie). Op hierdie wyse word nie

¹⁷² Vir ’n uitvoeriger geskiedenis en bespreking van psigografie, sien Merlin Coverley se *Psychogeography* (2006), wat die wortels van psigografie terugvoer na pre-Romantiese visionêre skrywers en digters in Londen en later Parys, wat die stad te voet verken het. Dit is deels juis hierdie tradisie wat Lefebvre kritiseer – ’n tradisie waarvan hy ongetwyfeld deel is, maar wat hy radikaal verander deur die alledaagse aan die hand van positiewe (oortuiging) in plaas van negatiewe (tekort) te beskou. Hierdie onderskeid is nie altyd so maklik om te tref nie, veral nie in die geval van hierdie tradisie nie.

¹⁷³ Dit is, soos Debord dit stel, ’n “ecological analysis of the absolute or relative character of fissures in the urban network, of the role of microclimates, of distinct neighbourhoods with no relation to administrative boundaries, and above all of the dominating action of centers of attraction”. Die dérive-ervaring word dus konstant teruggekoppel aan, of oopgemaak vir, ’n ander tipe analise, wat dit op sy beurt weer oopmaak: “The objective passionnal terrain of the dérive must be defined in accordance both with its own logic and with its relations to social morphology” (Debord 1958:s.p.).

net ruimtelike beweging nie, maar ervaring self, 'n wapen; 'n aktiwiteit van weerstand wat na alle kante deur die bewuswording en besef van die 'ander' verbeel[d]e alledaagse uitgebrei kan word; 'n konstante bewuswording van wording self.

Die *dérive* en psigogeografie is duidelik 'n uiters komplekse, veelvoudige aktiwiteit met doelbewuste ervaring van kompleksiteit, eerder as die Meesterbeeld van 'n plek, as dryfkrag, en terselfdertyd 'n hele, komplekse aktiwiteitsveld as produk. Die aksie van die *dérive* self verbind met die risoom van fisikososiale ruimte; dit is 'n vluglyn of deterritorialisasie wat 'n assemblage van begeerte uit die oorgekodeerde area van Oortoligheid trek, en 'n gladde ruimte in 'n gestreepte ruimte skep. Dit bespeur en gebruik daardie lekplekke en gate in die bestaande struktuur, en is betreklik onsigbaar en geheimsinnig.¹⁷⁴ Dit is in wese 'n tusseninaktiwiteit wat binne daardie 'onsigbare' beeldeveld funksioneer waardeur ons bestaan. Dit erken die ontologiese uitwerking van die beeld.¹⁷⁵

Na aanleiding van ons bespreking van kuns as vorm van buitenheid of oorlogmasjien, is 'n nie-representasionele lesing van psigogeografie myns insiens onmisbaar. Ek vind dit baie vreemd dat hierdie aktiwiteite nooit aan die hand van hul inherente kompleksiteit gelees word nie, maar altyd aan die hand van hul beperkende subjektiwiteit.¹⁷⁶ Psigogeografie, nes Lefebvre se veronderstelling oor die alledaagse, en Deleuze & Guattari se hele ontologie, openbaar 'n radikale positiwiteit: Die alledaagse werklikheid is hoofsaaklik 'n produktiewe ruimte in plaas van 'n hoofsaaklik negatiewe ruimte wat te bowe gekom moet word. Die sleutel hiertoe is die erkenning van die ontologies- produktiewe krag van die verbeel[d]ing self, en die eenaardige verhouding tussen die verbeel[d]ing en alledaagse vervreemding: Die alledaagse is daardie ruimte wat die positiewe verbeel[d]ing oorkodeer en homself as tekort laat produseer, en dit is hierdie tekort wat as vervreemding ervaar word; die onvermoë om die positiewe verbeel[d]ing te realiseer ("the inability to invent a technique for the liberation of everyday experience" – Debord 1961:s.p.). Die idee is dan om die alledaagse oop te maak vir 'n positiewe alledaagse wat reeds daar is.

Wat die aard van die rewolusie self betref, kom ons ook 'n paar nie-representasionele aannames teë. Debord (1961) benadruk self die idee dat 'n rewolusie van die totale leefwêreld by die alledaagse verhoudings tussen mense moet begin (1961:s.p.); dat rewolusionêre aksie self hierdie nuwe verhoudings moet beliggaam, en nie die oues nie, omdat dit "imperceptibly leads to a reconstitution of one or another variant of this society" (1961:s.p.); dat geen avant-garde- rewolusionêre kulturele beweging of politieke party hierdie rewolusie kan lei nie (1961: s.p.); dat die rewolusionêre aksie geen

¹⁷⁴ Sien ook Michel de Certeau se "Walking in the city" (1993) vir 'n baie goeie beskrywing van die ervaring van die risoom van die straat.

¹⁷⁵ Hierdie idee van 'n ontologie van die beeld, wat gewoonlik as fenomenaal beskou word, vind natuurlik aansluiting by Gaston Bachelard se *The poetics of space* (1994), waarin hy kyk na die ontologiese uitwerking van beelde wat met die huis verband hou (en hoe dit 'n tipe verbeel[d]e 'antropologie' oopmaak). Dit is amper soos 'n tipe "*dérive*" deur die huis, van kindwees tot volwassenheid en weer terug. Ongelukkig is daar nie hier genoeg ruimte vir 'n bespreking hiervan nie.

¹⁷⁶ Ek wil dus terselfdertyd die pre-1968/post-1968-splitsing hiermee problematiseer: Die Situasionele het reeds teoreties en baie minder abstrak baie van wat as die fondasies van poststrukturalisme dien, meegebring. Daarom is hulle nie net deur historiese gebeure verbind nie, maar ook myns insiens deur hierdie anargiese of anargistiese tendens.

modelle moet erken nie en “everything that transcends everyday life” sal moet verwerp (1961:s.p.), sowel as dat hierdie rewolusie die taak het om ’n “new type of revolutionary” te wees (1961:s.p.). Wat Debord egter onwetend hierdeur kritiseer, is die Representasionele aard van die Staat, en wat hy voorstel, is anargisme. Hy noem dit nie die Staat nie, maar “the relations prevailing in this society” (Debord 1961:s.p.), maar dit is presies wat die Staat is. Hy erken die Teenwoordigheidsentrum as ’n Beeld of Heerser buite die alledaagse. Al hierdie standpunte wat hy inneem, dui myns insiens op anargisme en nie Marxisme nie.¹⁷⁷

Debord word dus die slagoffer van die einste aansprake op permanensie en fiksasie (oorkodering) wat hy as die probleem beskou: Hy reterritorialiseer steeds op die idee van die positiewe alledaagse wat reeds daar is en wat ’n volledige rewolusie of transformasie van die totaliteit van die alledaagse lewe kan bereik (Debord 1961:s.p.). Die probleem is dat hy nie sy mede-psigogeograaf, Gilles Ivain, se oproep tot ’n “*continuous dérive*” (Coverley 2006:85; my kursivering) verstaan het nie.

4.1.2. ’n Kartering van begeerte – die T.A.Z. as ’n oorlogmasjien

Hakim Bey, die berugte anargis-kunstenaar-skrywer en antikopiereg- en internetuitgewer, skryf in “The palimpsest” (s.a.) sowel as in sy boek *T.A.Z., the temporary autonomous zone, ontological anarchy, poetic terrorism* (1991) oor juis hierdie dilemma van die Situasioniste en hul projek, waarna hy as die ‘onderdrukking (of verdwyning) en realisasie’ van kuns verwys.¹⁷⁸ Hoe bevry ’n mens kuns in/as die skep van ’n nuwe lewe binne die parameters van die Staat sonder om gesien te word en sonder om in Statiese vorm te verval/geassimileer te word – sowel op die vlak van kunsmaak self as in die verandering wat jy wil teweegbring? Hoe doen jy dit sonder ’n reterritorialisasie op iets (die probleem van kuns as oorlogmasjien)? Hoe word die kuns of kreatiwiteit gerealiseer? Waar ‘verskyn’ dit as dit uit ‘kuns’ en kommoditeit verdwyn het? En wat gebeur met die kunstenaar? (Bey s.a.:s.p.). Wat is dus die buitekant van die projek van ‘onderdrukking en realisasie’? Indien die ware rewolusie in die oomblikke bestaan wat kuns gerealiseer word (soos in die situasie), stop daardie rewolusie die oomblik wat kuns ‘gerealiseer’ word, op die punt wat die projek dus sy eie vorm van binnendheid of Staat skep; wanneer dit onafwendbaar weer ‘allegaags’ raak en stratifieer. Die dilemma is dus die behoud van presies dít waaraan ons wil ontsnap – hoe om terselfdertyd kuns én die kunstenaar te behou én hulle te laat verdwyn. Bey besef egter dat dit ’n valse dilemma is: Dit help nie om die verbeelding in ’n Representasionele alledaagse te ‘realiseer’ nie (so asof dit reeds daar en dus self Representasioneel is nie). Verdwyning en realisasie in ’n oorgekodeerde alledaagse-assemblage sál

¹⁷⁷ Die leser sal opmerk dat ek weinig na Vaneigem verwys en eerder op Debord konsentreer. As Debord hier anargistiese sentiment toon, toon Vaneigem dit tienvoudig. Tot my groot spyt het ek nie tyd of plek gehad om Vaneigem in te sluit nie. Sy *Revolution of everyday life* (1994) bly tot vandag toe vir baie mense ’n inspirasie. Vaneigem is ook vandag nog aktief.

¹⁷⁸ Hiermee bedoel hy die neiging in kuns om sogenaamde ‘antikuns’ te skep wat die kategorie van kuns as gespesialiseerde aktiwiteit ‘aanval’ en dit daardeur na sy buitekant oopmaak, dit wil sê Dada, Lettrisme, Situasionisme, Fluxus, Outonomia en hedendaagse kollektiewe soos Crimethinc. Al hierdie bewegings sien raak dat ‘kuns’ as kategorie deel is van ’n groter apparaat van ‘onderdrukking’, en tot sy eie ‘vervreemding’ van die lewe bydra. ‘Verdwyning en realisasie’ verwys dus na die verdwyning van kuns as kategorie, en die realisasie daarvan in die alledaagse.

oorgekodeer word, so 'n mens moet terselfdertyd die ruimte skep waarin dit nie gebeur nie. Bey verskuif dus nes Deleuze & Guattari die stryd na die ontologiese vlak van Representasie – iets waarna die Situasionele begin neig het, maar nooit ten volle gerealiseer het nie (hulle het dit steeds as komponente op 'n vlak beskou). Die positiewe alledaagse is reeds daar, maar in die sin dat dit gemaak moet word, anders is ons terug by 'n basisvlak van Representasionele Werklikheid.

Bey (1991) bied as oplossing vir hierdie 'dilemma' die T.A.Z., of tydelike outonome sone, wat as 'n taktiek vir die vestiging van 'n werkende oorlogsmasjien gelees kan word (dit is dus 'n oorlogsmasjien), wat noodwendig 'n 'kunskomponent' bevat (of behou), maar die 'funksie' daarvan aanhoudend transformeer.¹⁷⁹ Dit is niks op sigself nie, maar die ruimte van transformasie – die realisering van, en wording met, ontologiese anargie.

Die eerste aspek van die T.A.Z. sluit aan by die vorige hoofstuk en ons kritiek op rewolusie. Weens die inherente Identifikasie wat daarmee gepaardgaan, die geweld wat daaruit vloei, en die voortsetting van die Staatsvorm wat dit impliseer, verwerp Bey Rewolusie. Hy vervang dit met wat hy "uprising" of 'oproer' noem (Bey 1991c:s.p.), met ander woorde 'n Rewolusie wat 'misluk' het (soos die 1968-studenteoproer). Bey voer egter aan dat dit slegs in die Oog van Geskiedenis 'misluk' het, omdat dit nie aan die konsensus van Staatsuitruiling voldoen het nie. Nes Deleuze & Guattari, beskou Bey Geskiedenis as die geskiedenis van die Staat ("History is always written from the sedentary point of view and in the name of a unitary State apparatus" – Deleuze & Guattari 2003:23), en is oproer volgens hom die oomblik "that springs up and out of Time, violates the 'law' of History ... the insurrection is the forbidden moment, ..." (Bey 1991c:s.p.).¹⁸⁰

Die oproer beskik nie oor die permanensie wat Representasie en Identiteit beloof nie – dit is tydelik. In hierdie sin is dit volgens Bey soos 'n "peak experience" (Bey 1991c:s.p.) – 'n spitservaring, oftewel 'n ervaring van ongewone bewussyn in teenstelling met 'gewone' of alledaagse bewussyn. Dit is in wese wat die Situasionele misgekyk en nie voldoende waardeur en benut het nie: dat hul "dérives" oomblikke van ongewone bewussyn of ontologiese verskuiwings in die syn verteenwoordig het wat as sulks 'n verskil maak.¹⁸¹ Daarna is dinge nie meer dieselfde nie, want 'n mens se hele syn het op die werklikheidsmatriks verskuif: "The shaman returns – you can't stay up on the roof forever – but things have changed, shifts and integrations have occurred – a difference is made" (Bey 1991c:s.p.).¹⁸²

¹⁷⁹ Bey bring myns insiens hierdeur juis die tradisies van anargisme, poststrukuralisme en Situasionele bymekaar. Hoewel hy nie eksplisiet na poststrukuralisme verwys nie, verwys hy wél na Lyotard se "driftwork" (sien Lyotard 1984) en Deleuze & Guattari se nomadisme.

¹⁸⁰ Dit is hoekom ons kan sê 1968 het nie misluk nie: Dit het 'n risoomassemblage geskep wat nou nog gevoel kan word, en is in populêre kultuur opgeneem. (n Mens kan byvoorbeeld nie na punkmusiek luister sonder om die een of ander slagspreuk reguit uit *Revolution of everyday life* te hoor nie.) Die stryd is dus verplaas; 'n verandering het ingetree.

¹⁸¹ Daar was, soos ons gesien het, die geneigdheid om byvoorbeeld die "dérive" en situasie as *instrument* te gebruik, eerder as 'n doel in sigself. Al was daar die kennis dat dit self die liberاسie van die alledaagse was, was daar steeds die idee dat dit alles sou 'opbou na 'n Rewolusionêre' punt. Die Situasionele het dit verstaan as ontologiese operاسie, maar nie die implikasies van daardie operاسie verstaan nie – deur daardie ontologiese skuif te maak val jy die Staat op *ontologiese* vlak aan – die verandering vernietig Identiteit.

¹⁸² 'n Baie goeie voorbeeld hiervan is psigedeliese dwelms – hierdie dwelms beskik oor die vermoë *om syn permanent te verplaas* – mens moet terugkeer na die alledaagse, maar dit is nie *dieselfde* alledaagse as voor die ervaring nie. Dit is hoekom die Sjamaan en towerkuns altyd 'n 'dwelm' of liever 'syn-

Die T.A.Z. moet dan as 'n ongewone ervaring of spitservaring verstaan word. Dit is 'n oproer wat nie direk met die Staat slaags raak nie (Bey 1991c:s.p.) (en dus die skouspelagtige geweld vermy wat met hierdie tipe konfrontasies verbind word); dit is 'n guerrilla-operasie wat 'n stuk grond, tyd of verbeel[d]ing bevry en sigself dan tot niet maak, net om weer op 'n ander plek te verrys voor die Staat dit kan vergruis (Bey 1991c:s.p.) of assimileer. Dit kom tot stand juis in die Staat se reduksie van kompleksiteit: "Babylon takes its abstractions for realities: precisely within this margin of error the T.A.Z. can come into existence" (Bey 1991c:s.p.). Die T.A.Z. self is nomadies – 'n "encampment for guerilla ontologists: strike and run away. Keep moving the entire tribe" (Bey 1991c:s.p.). Die T.A.Z. vorm 'n risoom wat op een plek afgekap kan word, net om weer iewers anders te verskyn – altyd in die middel, tussen verskyning en verdwyning, in die ondergrond, en onsigbaar vir die toestand bogrond. Die Staat erken dit doodeenvoudig nie.

Tweedens is daar die idee van die 'toemaak van die Kaart', of "Map", en psigotopologie (Bey 1991c:s.p.). Soos ons aan die begin van die tesis opgemerk het, is die hele wêreld in die Staat: Daar is geen plek wat nie onder die gesag van een of ander Staat is nie. Soos Bey opmerk:

The question of land refuses to go away. How can we separate the concept of space from mechanisms of control? The territorial gangsters, the Nation/States, have hogged the entire map. Who can invent for us a cartography of autonomy, who can draw a map that includes our desires? (Bey 1991b:s.p.).

Hierdie Kartografie van Beheer (Bey 1991c:s.p.), of "Map", is wat Deleuze & Guattari egter 'n natreksel ("tracing") (2003:12–14) noem, met ander woorde 'n Representasie van 'n werklikheid wat 'reeds daar' is ('n kopie van 'n model). Hierdie kopie ('kaart' soos dit in die gewone sin gebruik word) is toe, maar die outonome sone is oop (nes Rewolusie toe is en oproer oop): Dit is die T.A.Z. wat Deleuze & Guattari egter die "Map" noem (2003:12–16): "[W]hat distinguishes the map from the tracing is that it is entirely oriented toward an *experimentation with the real*" (2003:12; my kursivering). Die kaart is self deel van die risoom, en is in alle rigtings oop en verbindbaar met sy buitekant. Dit is ontkoppelbaar, omkeerbaar en geneig tot konstante verandering:

[I]t can be torn, reversed, adapted to any kind of mounting, reworked by an individual, group, or social formation. It can be drawn on a wall, conceived as a word of art, constructed as a political action or as a meditation. (Deleuze & Guattari 2003:12).

Dit is 'n gans ander soort 'kartografie' as waaraan ons gewoon is: Dit produseer die werklikheid in plaas daarvan om ter wille van oriëntasie en beheer 'n reproduksie of Representasie daarvan te maak.¹⁸³ Bey noem dit psigotopologie (wat natuurlik Bey se aanpassing van psigogeografie is), want

veranderende substans' komponent bevat, én ook hoekom die Staat altyd teen hierdie dwelms en teen towerkuns of Sjamanisme is. Hierdie verplasings is egter moontlik sonder enige dwelms (bv. deur tesis skryf...), en meeste van ons gaan deur hulle sonder om te besef – dwelms is nodig omdat meeste van ons so vas oortuig is van die werklikheid waarmee ons aangebied word dat ons 'minds' dit nie sommer verlaat nie. Vir 'n breë bespreking in hierdie verband rondom sjamanisme of towery, sien bl. 233-309 van Deleuze & Guattari (2003), en vir spesifieke bespreking rondom dwelms, bl. 282-286.

¹⁸³ Deleuze & Guattari se kaart dui in teen die meeste mense se idee van 'n kaart as iets representasioneel. Dit is iets wat seker al generasies Kunsstudee geïrriteer het om vir dosente te probeer verduidelik dat hulle 'kaarte' maak, net om dan te hoor: 'Maar waar is die kaart?' of 'Ek kan dit

net die mens se verstand/gees (“mind”) beskik oor die kompleksiteit om sulke ‘1:1-kaarte met die werklikheid’ (Bey 1991c:s.p.) as werklikheid te teken. Dit is konstitutief in die skep van die T.A.Z. én die kuns van “dowsing” (Bey 1991c:s.p.) vir potensiële T.A.Z.’s, en ’n mens behoort die relevansie en korrelasie tussen dít en die taktiek van die “dérive” en situasie duidelik te sien.

Die hele T.A.Z. word bymekaargehou of getrek deur wat Bey ’n praktyk van psigiese nomadisme (Bey 1991c:s.p.) noem, en wat ek met die beoefening van nie-representasionele denke en die ervaring van, of bewuste oorgawe aan, affek vereenselwig. Die kern van hierdie praktyk is wat Bey “action at a distance” noem (Bey s.a.:s.p.), wat behels dat bewuste bewussynsveranderinge of doelbewuste ervaring van ongewone toestande van bewussyn (soos sekere tipes handelinge) ’n soort merk of beeld op die werklikheid agterlaat, wat dit verander óf deur ander mense gelees kan word. As abstrakte dinge soos Representasie en die Staat ’n tipe ‘towereffek’ kan hê op wat mense doen, is psigiese nomadisme ’n teenpraktyk op dieselfde vlak – ’n “geo-autonomy” of “anarchomancy” (Bey 1991c:s.p.). Dit is egter nie ’n ‘verbeelde’ proses nie, maar ’n werklik verbeel[d]e praktyk:

Anarchism must wean itself away from evangelical materialism and banal 2 dimensional 19th century scientism. ‘Higher states of consciousness’ are not mere SPOOKS invented by evil priests. The orient, the occult, the tribal cultures possess techniques which can be ‘appropriated’ in true anarchist fashion. Without ‘higher states of consciousness’ anarchism end & dries up into a form of misery ... (Bey 1991b:s.p.)

Hierdie proses begin of impliseer altyd realisasie of die bewuswording van ontologiese anargie self; die realisasie dat die T.A.Z. eenvoudig met ’n realisasie begin (Bey 1991c:s.p.): Ons is reeds vry, daar is geen tekort nie, en die bewuswording hiervan is die maak van hierdie vryheid:

These nomads chart their courses by strange stars, which might be luminous clusters of data in cyberspace, or perhaps hallucinations. Lay down a map of the land; over that, set a map of political change; over that, a map of the Net,¹⁸⁴ especially the counter-Net with its emphasis on clandestine information flow and logistics – and finally, over all, the 1:1 map of the creative imagination, aesthetics, values. The resultant grid comes to life, animated by unexpected eddies and surges of energy, coagulations of light, secret tunnels, surprises. (Bey 1991c:s.p.)

Die T.A.Z. verander dus ’n hele ‘stuk’ werklikheid, net soos die Staat ’n ‘stuk’ of territorium van die werklikheid oorkodeer en herrangskik, nie net die komponente op die Statiese werklikheid nie. Dit trek dus ’n gladde ruimte, of is ’n oorlogsmasjien wat ’n gladde ruimte trek, waarin stryd ‘van opponente verwissel’ (“switches adversaries”) (Deleuze & Guattari 2003:500) en in ’n tipe positiewe, niebinêre, nierepresentasionele, ervaringsgebaseerde en volgehoue ‘stryd’ verander wat beduidend van enige ‘politieke’ stryd verskil. Dit is weerstand wat vryheid as sy vorm aanneem; wat in die hier en nou (nie eendag ná die rewolusie nie) ervaar kan word: In plaas van vluglyne wat uit magsentra ontsnap, net

nie lees nie, so dis nutteloos as ’n kaart’. Deleuze & Guattari bedoel nie hier eens ‘alternatiewe kartering’ nie (soos ons byvoorbeeld sien by kunstenaars wat kaarte van ‘gevoelens’ maak of wat binne die ‘kartografiese estetika’ werk), maar verwys na die regte kaart wat altyd in die navigasie van enige Vlak of Werklikheid geproduseer word.

¹⁸⁴ Die “Net” is vir Bey in wese die komplekse netwerk van alle inligtings- en kommunikasie-uitruiling.

om weer gesegmenteer te word, het ons die potensiele situasie waar die punte van oorkodering met die lyn van 'n plato vervang word; die punte van die spitservaring word deur die kaart/oorlogmasjien verleng en volgehou om 'n lyn te vorm. Dit realiseer met ander woorde ontologiese anargie en die skeppende beginsel daarvan.

Dit is ook dus potensieel die plek of situasie waar kuns kan 'verdwyn' én behou word deur dit in 'n ander assemblage oop te maak of te realiseer; kuns as die verdwyning van kuns self, en die demokratisasie daarvan tot werklikheidsproduksie: "[N]ot life as ART, but art as Life" (Bey s.a.:s.p.). Dit is die "continuous *dérive*" of behoud wat kuns aanhoudend van Staatsvorm tot oorlogmasjien laat beweeg, waar die assemblage op deterritorialisasie self reterritorialiseer. Dit behou kuns net om dit weg te gee, binne die enigste ander ekonomie (naas die kommoditeit) wat dit kan behou – dié van die geskenk¹⁸⁵ en die lewensfees, waarin kunstenaars nie spesiale tipes persone is nie, maar elke persoon 'n "special kind of artist" (Bey s.a.:s.p.).

Kom ons kyk vlugtig na so 'n T.A.Z. wat al in die verlede voorgekom het, voordat ons na ons bespreking van die kunsoorlogmasjien terugkeer.

4.1.3. Spiral Tribe as 'n T.A.Z.

Die Spirals was 'n groep platejoggies, musikante, kunstenaars, rappers en kuberpunktypes wat saam 'n klanksisteem gevorm het wat vanaf 1990 tot 1992 oral op die Britse Eilande gratis partytjies ('*raves*') gehou het: "With no door policy (and often no door), the parties set out to create, and maximize, free social space" (Spiral Tribe s.a.).¹⁸⁶ Deur hierdie partytjies (sien figuur 4.1-4.6) het Spiral Tribe 'n massa-deterritorialisasie veroorsaak: "[They] took back the land into the realms of common shared experience" (Spiral Tribe s.a.). Hulle het dit reggekry om 'n T.A.Z.-oorlogmasjien van die gesamentlike spitservaring en verbeel[d]ingsvermoë van 'n hele generasie mense te maak: Die ruimte van die partytjie is die T.A.Z., en die tog na en van die partytjie is 'n groot nomadiese of spitservaring, en bestaan uit 'n hele spul kleiner spitservarings – intensiteite van ervaring wat mekaar versterk en na alle ander aktiwiteite in die lewe uitgebrei kan word.

¹⁸⁵ Marcell Mauss, wat saam met Clastres as die voorvader van 'n anargistiese antropologie beskou kan word (Graeber 2004a:13–24), bied ons 'n beroemde betoog vir 'n alternatiewe ekonomiese teorie. Sy betoog, wat in *The gift* (2002) aangebied word, stem merkbaar baie ooreen met Clastres s'n: Albei berus op die totale bevraagtekening van die voor die hand liggendheid van hoekom ons 'hier' is. Soos wat Clastres ons grondliggende veronderstellings oor die ontstaan van die Staat en die verhouding tussen die Staat en primitiewe volke op sy kop keer, val Mauss die grondslag van alle ekonomiese teorie aan (en hulle veronderstellings is in die werklikheid veranker). Alle ekonomie berus op die utilitaristiese veronderstelling dat mense slegs na hulself omsien en dat handel slegs met die oog op wins gedryf word (Graeber s.a.(b):s.p.). Só word 'n ewolusionisme van ekonomie voorgestel wat met die veronderstelde ontwikkeling op alle ander vlakke ooreenstem: Groepe het eers items uitgeruil, waarna die een of ander medium soos skulpe gebruik is, maar omdat daar verskillende groottes skulpe bestaan, is geld ontwerp, ensovoorts. Mauss wys daarop dat uitruilgemeenskappe nooit bestaan het nie, nes Clastres daarop wys dat primitiewe groepe sonder 'n Staat nooit bestaan het nie (Graeber 2004a:21–22). 'Uitruilgemeenskappe' het eintlik van 'n geskenk-ekonomie gebruik gemaak wat nie op berekening gegrond was nie, maar weiering om te bereken. Die wat die meeste kon weggee, het spesiale 'status' verkry (weereens 'n sosiale afweermeganisme teen die vorming van die Staat).

¹⁸⁶ Daar moet in gedagte gehou word dat die Spirals uit 'n lang tradisie van gratis partytjies, feeste, byeenkomste en die gepaardgaande nomadiese leefstyle in Engeland kom. Reeds in die 1980's het die Britse polisie met 'n veldtog van skokkende geweld teen hierdie lewenstyle begin (byvoorbeeld die "Battle of the Beanfield" op 1 Junie 1985) en is wette verander om nie net hierdie byeenkomste stop te sit nie, maar ook die polisie mag oor enige openbare bymekaarkoms te gee. Spiral Tribe het op die kruin van hierdie stryd hul partytjies begin hou. (Spiral Tribe s.a.).

Ons kan die modaliteit van die oorlogmasjien en die T.A.Z. wat dit skep, konkreet hier sien werk: Die partytjies was geensins 'n poging om die Staat 'omver te werp' of in 'n 'politieke stryd' betrokke te raak nie, maar 'n poging tot deelname aan die skep van 'n ander tipe kultuur of mensheid. Weerstand geskied hier op ontologies-anargiese vlak: nie deur geweld, vandalisme, afbreek of oornam van die Staat nie, maar deur 'weg te loop' van die Staat se Representasionele sone (waardeur die Staat ál sy beheer uitoefen). Hierdie 'uittog' het ook heel letterlik plaasgevind as konvooi wat oor die platteland na die geheime plek van die partytjie ry (Spiral Tribe s.a.) – dus 'n fisiese vluglyn oor die landskap wat deterritorialiseer op, en wegbreek uit, die strukture, segmentasies en regulasies van die Staat. As 'n partytjie stopgesit is, is die klanksisteem doodeenvoudig opgepak en na 'n ander plek verskuif, en daarmee saam het die T.A.Z. verskyn en verdwyn.¹⁸⁷

Die Britse regering het egter altyd die aktiwiteite van Spiral Tribe (en ander soortgelyke partytjie- of klanksisteme) as 'n bedreiging beskou,¹⁸⁸ en by die Castlemorton Free Festival in 1992 (sien figuur 4.6) is al die Spirals gearresteer (hulle is van sameswering aangekla en nie geraasbesoedeling of onwettige grondbesetting nie); daar is op hul toerusting, geld en persoonlike besittings as getuieis beslag gelê, en so het een van die langste en duurste regsake in Britse geskiedenis begin. Dit het vier maande geduur en het die land £4 miljoen gekos, maar die jurie het hulle uiteindelik onskuldig bevind (Spiral Tribe s.a.).¹⁸⁹ Die storie van Castlemorton (Spiral Tribe s.a.) het begin toe die Spirals na iemand anders se partytjie, naamlik die Avon Free Festival, op pad was. Op pad daarheen is hulle telefonies in kennis gestel dat die polisie die partytjiegebied reeds afgesper het en besig was om voertuie van die pad te trek. Die vluglyn was dus reeds deur die vloeionderbreker afgesper. Die oproep was egter van 'n verkenner van een van die klanksisteme wat nog nie by Avon opgedaag het nie, en hulle was reeds op pad na 'n ander terrein, naamlik die Castlemorton-meent. Die Spirals het dadelik van koers verander en by die nuwe, sterker vluglyn aangesluit: "A rhizome may be broken, scattered at a given spot, but it will start up again on one of its old lines, or on new lines" (Deleuze & Guattari 2003:9). Nóg ander klanksisteme en reisigers het by hulle aangesluit, en teen die tyd wat hulle besig was om hul toerusting op te stel "... there was no turning back, the convoy was still pouring onto the site – in fact it continued throughout the weekend, swelling the numbers to 50,000 plus" (Spiral Tribe s.a.). Die polisie én die weermag het egter die partytjiegebied omsingel en ál wat hulle moes doen, was om te wag vir almal om moeg te raak en die voertuie se batterye om pap te raak. Ons kan egter duidelik die massabewegings van de- en reterritorialisasie (vloeiprodusering en

¹⁸⁷ "Keep moving the entire tribe" kry hier 'n heel letterlike betekenis!

¹⁸⁸ 'n Spesiale taakmag, die Territorial Support Group (TSG), is gebruik om van die Spirals se partytjies (en soortgelyke 'raves') deur middel van geweld stop te sit (Spiral Tribe s.a.), soos die partytjie in Action Lane, Londen, waar die TSG die gebou omsingel en almal wat probeer uit- of ingaan het, ernstig aangerand het (Spiral Tribe s.a.). Die partytjiegangers het hulself in die gebou probeer verskans, maar die taakmag het deurgebreek en almal op die perseel aangerand. 'n Seun wat na die dak probeer ontsnap het, is byvoorbeeld afgegooi en het sy arms én bene gebreek. Geen verduideliking is vir die aanval gegee nie: "[I]t had been a terror attack, pure and simple" (Spiral Tribe s.a.). Dít wys ons weereens daarop dat die Staat altyd sulke eksperimentele praktyke as 'n oorlogmasjien (sy ontologiese vyand) erken en dit sál probeer stopsit. Dit behels altyd geweld, selfs in gevalle soos hierdie partytjies, waar die Staat nie direk gekonfronteer word nie.

¹⁸⁹ Hulle het egter nie hierna hul aktiwiteite gestaak nie, maar net na die Europese Vasteland verskuif (Spiral Tribe s.a.). Sover bekend is, is hulle steeds aktief. Die oorlogmasjien transformeer altyd tot 'n ander vorm, waardeur dit ander tipes T.A.Z.'s op ander plekke kan vestig.

vloeionderbreking) van die twee assemblages – oorlogmasjien en Staatsapparaat – op die fisiese landskap van die Britse platteland sien uitspeel.

4.2. Na 'n antropologie van wording

4.2.1. Kuns as ontologiese praktyk en minderheidswetenskap – my eie praktyk

Vervolgens plaas ek graag my eie kunspraktyk in die gereedskapkoffer wat ons tot dusver opgebou het (die oorlogmasjien, T.A.Z., verdwyning en realisasie, en ontologiese anargie). Dit is dus een aspek van 'n oorlogmasjien wat ek van kuns wil maak, of met kuns wil verbind, deur dit in die gees van ontdekking en die skep van 'n intense lewe aan ál die ander aktiwiteite in my oorlogsveld te koppel. Dit is dus nie sêlf die oorlogmasjien nie (wat eintlik is wat ek wil 'wys'). Dit is ook nie 'n 'demonstrasie' of 'toepassing' van die teorie wat ek bespreek het nie. Omdat hierdie praktyk altyd kombinasies en mutasies van taktieke en teorieë (psigogeografie/topologie, situasie, *dérive*” ongewone ervaring, oorlogmasjien, towery, ensovoorts) gebruik, sal 'n mens nêrens 'suiwer' praktiese 'toepassing' van 'n teoretiese (of enige ander) konsep kry nie. Dit is nie hoe die totale proses werk nie. Dat ek 'my eie praktyk' in 'n aparte onderafdeling én laaste bespreek, moet dus nie ons aandag daarvan aflei dat ál hierdie aktiwiteite ('prakties' én 'teoreties') gedurig in een sone van eksperimentasie plaasvind nie. Dit beteken óók nie dat ek insinueer dat my praktyk aan die 'voorpunt' van 'n 'ontwikkeling' van die tradisie van 'verdwyning en realisasie' is nie. Ek bied dit ook geensins as 'n 'oplossing', 'strategie' of Model vir totale anargistiese sosiale transformasie aan nie. Dit is slegs taktieke wat in die meervoudigheid van my oorlog gewerk het, en wat my kunspraktyk vir my tot 'n lewende minderheidswetenskap of antropologie van wording gemuteer het.¹⁹⁰

Om sake egter te 'komplekseer', is hierdie praktyk sêlf 'n netwerk of meervoudigheid van aktiwiteite, en is dit moeilik om te weet waar om te begin, omdat die aktiwiteite oor mekaar 'swerm', welke proses na die buitekant van die totale proses ontsnap, van waar dit weer terugvoer en as aktiwiteit manifesteer. Tog begin ek by die mees 'elementêre' aktiwiteit in hierdie netwerk, naamlik die ervaring van die fisiese beweging van die liggaam in ruimte. Dít bied die grondslag vir 'n kort beskrywing van sommige van die ander aktiwiteite, waarna ek hierdie aktiwiteitsnetwerk met van die ander gereedskap in ons kis sal oopmaak, met ongewone of spitservaring, soos ons dit hierbo in die T.A.Z. aangetref het, as beginpunt. (Sien asseblief deurgaans figuur 5 vir 'n aktiwiteitskaart.)

Die aksie van loop en ervaring van die *dérive* dien as verkenning van die omgewing en 'bymeekaarmaak' van beelde. Ek kan nou al op enige tyd *dérive*, selfs op gewoonteroetes. Op hierdie verkenningstogte (kort, lank, beplan, spontaan – hoe meer variasie, hoe beter) word 'n tipe 'visuele'

¹⁹⁰ Ek leen die term 'antropologie van wording' by Biehl en Locke uit hul artikel "Deleuze and the Anthropology of Becoming" (2010), waarin hulle antropologiese studie vir Deleuze se idees oor die positiewe aard van begeerte in die produksie van sosiale assemblages open. 'Minderheidswetenskap' verwys weer na Deleuze & Guattari (2003) se "Minor Science", waaraan ek in die loop van die laag spesifiek aandag sal gee.

antropologie bestudeer – nie net aan die hand van wat ’n mens kan sien nie, maar die verbeel[d]e ruimte self: Die subjektiwiteit van die landskap word bestudeer op dieselfde oomblik wat ek in daardie affek deel. Ek wórd dus die plek, of ‘klim in’ (koppel direk aan) die gees van die plek, sodat verskillende intensiteite en resonansies van beelde of lae van die werklikheid ervaar kan word deur die inname en ervaring van die vloei van beelde. Dít berus op die ervaring van ontologiese anargie – die werklike anargie van die sosiofisiese ruimte. Terselfdertyd neem ek foto’s van dinge wat my aandag trek (sien figuur 6.1-6.2). Sodoende ‘dokumenteer’¹⁹¹ ek natuurlik die ervaring, wat as ankerpunt vir die geheue en as swaaipte tussen aktiwiteite dien. Die woord ‘dokumentasie’ is dus ’n onakkurate beskrywing van wat gebeur, omdat dit altyd self ’n proses is gekoppel aan ander prosesse in die netwerk, eerder as nabetrugting oor ’n ‘gebeurtenis’ (van die orde ‘uitvoering–dokumentasie–uitstalling’).

Hoewel dit onmoontlik is om te sê dat die proses by hierdie ontdekkingsreise ‘begin’, omdat alle aktiwiteite na mekaar terugvoer, word die versamelde beelde as verdere produksie (objekte, idees, ‘installasie’, ateljeeproses) geaktiveer, wat gewoonlik in die vorm van een of ander aanpassing van die alledaagse ruimte na die ontdekte plekke terugvoer. Plekke, situasies en beelde word uitgewys wat ’n transformasie of interaksie aan die gang sit, wat weereens ‘gedokumenteer’ word en na produksieprosesse terugvoer, ensovoorts. Hierdie aktiwiteite is legio en in konstante interaksie. Ek beskryf dus vlugtig drie sulke projekte of situasies, naamlik “Die navraag”, “Die broodlyn” en “Die drawwers van Stellenbosch”, waarna ek hulle aan ons oorlogkoffer terugkoppel.¹⁹²

“Die navraag” (2007) (sien figuur 7.1-7.2) was hoofsaaklik ’n poging om uit te vind hoe ’n mens jou bande met ’n privaatstudenteorganisasie, of PSO (in wese ’n ‘koshuis’ vir privaat studente) opsê, aangesien ’n mens betaal vir aktiwiteite waaraan jy nie deelneem nie. Ek wou regtig weet. Ek het besluit om by Navrae in die Administrasie A-gebou te begin en te gaan waarheen hulle my ook al stuur en die ketting te volg na wie weet waar. Geen stappe of stasies mag oorgeslaan word nie, en as ek ’n doodloopstraat bereik, moes ek terugkeer na die Navrae-toonbank.

In hierdie Kafka-agtige navraagnagmerrie het ek by elke punt vir die betrokke persoon gevra om ’n prentjie met gekleurde waskryt te teken (of te skryf).¹⁹³ Aanvanklik is hulle gevra om uit te beeld hoe hulle oor hulle werk voel, maar later kon hulle enigiets teken (mense was huiwerig). Foto’s is van die tekenproses geneem en die tekeninge (saam met enige dokumente en notas wat ek by die betrokke

¹⁹¹ Dit is natuurlik onmoontlik om die gevoel van ’n plek akkuraat op film vas te vang – dit is glad nie waarom fotografie gaan nie, en dit is ook glad nie my bedoeling om die ervaring as ’n Beeld voor te stel nie. Ek is egter besig met ’n tipe fisiese dokumentasie van metafisika, of ’n ‘ontologiese fenomenologie’. Ek beskou dit as ’n studie van die abstrakte beeldeveld, of ‘halfpadwêreld’, tussen die semiotiese en die tegnologiese velde. Foto’s is egter nie die enigste dokumentasie-medium nie: Ek gebruik ook onder andere kartering, sketse, die versameling van objekte en frottages, wat alles na ander produksieaktiwiteite terugvoer.

¹⁹² Ek onthou meteens dat ek kleintyd ’n regte oorlogkoffer gehad het, met houtdolke, roepradio’s, kaarte, kompas, tou, ensovoorts, waarmee ek Groot Avonture beleef het. Ek dink die beeld is uiters gepas.

¹⁹³ In soortgelyke gees is die ‘Campus Corpse’ (2007), waar die kampus in organe verdeel is (Admin B – kop; Neelsie studentesentrum – maag, ens.), daar na hierdie organe gegaan is, en ’n vreemdeling die betrokke liggaamsdeel geteken het. Die resultaat is ’n ‘*exquisite corpse*’ van die Universiteit Stellenbosch (sien figuur 8).

punt ontvang het) in lêers versamel. (Ek het nooit 'n finale antwoord gekry nie en betaal vandag nog PSO-geld.)

“Die broodlyn” (2008) was 'n weeklange projek waarin ek baie witbrood met 'n skêr opgesnipper en met sakke vol daarvan van die Kunsgebou na sekere ‘kragplekke’ (plekke waarmee ek 'n sterk kaart sou kon vorm) geloop het. Broodkrummels is ongeveer elke 30 cm à la Hansie en Grietjie van die Kunsgebou tot by hierdie plekke neergesit. By die kragplek het ek 'n tekening met bordkryt gemaak of 'n struktuur opgerig, soos in die geval van die ‘broodpool’.¹⁹⁴ Mense kon dus die broodlyn tot by 'n verrassinkie volg. Weereens is die hele proses afgeneem (sien figuur 9.1-9.3).

“Die drawwers van Stellenbosch” (2009) was die eerste ‘deel’ van 'n projek waarmee ek éintlik nog moet begin: die kartering van verskillende drafsones en die tipes mense wat daarin voorkom. Op Stellenbosch kom 'n mens laatmiddag baie drawwers om Hoërskool Stellenbosch teë, van wie weinig waarskynlik ooit die glorie sal beleef om 'n regte marathon te wen. Daarom het ek besluit om dit vir hulle 'n werklikheid te maak. Drie medaljes (goud, silwer en brons) en 'n troosprys ('n ruiker blomme) is gemaak en by die wenstreep ('n lengte taai verpakingslint) aan die beste drawwers oorhandig, baie van wie hulself totaal aan die ervaring oorgegee het (sien figuur 10.1-10.3). Dit was egter vakansie, en dus was daar minder drawwers as waarvoor ons gehoop het. Tog dink ek dit het hulle ekstra spesiaal laat voel. Ons “Huis Parradys”-beamptes¹⁹⁵ met hulle pienk bewwe het ook (regte) sakkies water en aanmoediging aan die meeste drawwers voorsien, net soos by die Comrades. Die hele storie is op video vasgelê.¹⁹⁶

Wat hier belangrik is, is nie die feit dat bogenoemde aktiwiteite in die ‘alledaagse’ of ‘buite die galery’ plaasvind nie, maar dat dit alles ongewone ervaring produseer. Al die aktiwiteite produseer in my en die mense wat deel raak van die situasie 'n spitservaring. Selfs die blote ervaring van stap fasiliteer in my 'n ongewone ervaring. Dit geld ook vir die neem van die foto's, wat my as't ware deur die lens uit normale modusse van waarneming en interaksie dwing.¹⁹⁷

Die leser sal onthou dat 'n spitservaring altyd 'n ontologiese skuif aandui: Dit is 'n affek wat 'n oomblik van transformasie in ontologiese vorm merk, en wat deur 'n oorlogsmasjien geskep of getrek word. Om hierdie ontologiese effek behoorlik te verstaan moet ons egter nie hierdie aktiwiteite as ‘uitvoerings’

¹⁹⁴ Die ekspedisie na die broodpool het op die laaste dag plaasgevind. Ek het besluit dat die broodpool sou wees waar al my broodvoorraad opraak. Twee meisies het my al die pad tot diep in die Jan Marais-park gevolg. Hulle wou weet wat hulle gewen het en was nie baie beïndruk met die ontdekking van die broodpool nie... Die A.A. Milne-verwysing behoort duidelik te wees (sien *Winnie The Pooh* (2004), bl. 99-116).

¹⁹⁵ “Huis Parradys” was 'n uitvloeisel van die “navraag”-projek. Ek wou uitvind hoe 'n mens jou eie PSO kon stig (as front vir 'n anargistiese studenteorganisasie). Klaarblyklik kon dit nooit gebeur nie en moes ek dit eerder as 'n gewone studenteorganisasie probeer registreer. Om dit reg te kry moes dit deur die Raad goedgekeur word. Ek het dus besluit om die koshuis metafisies te hou, en dit het 'n soort abstrakte, sarkastiese platform vir enige aktiwiteite op Stellenbosch geword. (Op die dorp is daar ook minstens drie ander studentehuse met die naam Paradys daarop). Sien bylaag C vir die Huis Parradys-huislied (wat ek en Ferdinand Kidd geskryf en getoonset het).

¹⁹⁶ Ek onthou daar was iewers in 'n Sondagskoolboekie die vergelyking tussen 'n marathon en die lewe, en dat dié wat te vinnig wegspring gou moeg sal raak, of iets met dié strekking ...

¹⁹⁷ Dit is hierdie ongewone ervaring, meer as die ‘beeld’ van die foto self, wat as swaarpunt vir geheue en oordrag na ander aktiwiteite (ander ongewone ervarings) dien. Die inhoud van die foto's voer natuurlik ná die tyd terug na hierdie ervarings, en verdiep die intensiteit daarvan, maar selfs hierdie inhoud word as 'n spitservaring beleef. Dit is hoekom 'n mens dit aan daardie assemblage kan terugkoppel.

of selfs ‘intervensies’ lees nie (óf as ‘dokumentasie’ wat teruggaan om in wit raampies ‘vertoon’ te word nie). Daar is geen nabootsing of beliggaming, geen terug- of toekomsverwysing na een of ander veronderstelde werklikheid nie. Sowel ‘uitvoering’ as ‘intervensie’ impliseer ’n agtergrondwerklikheid waarin ‘uitvoerings’ plaasvind of waarmee ‘gelol’ word, en loop telkens eenvoudig dood in ‘kuns’ – die Kategorie van waar daar na hierdie werklikheid uitgewerk word en dan weer teruggewerk word, dit wil sê ‘kuns as dit of dat; dit of dat as kuns’. Dit is juis dié toemaakproses wat ons wil vermy. Dit kan altyd net na die galery en kommoditeitsvorm terugvoer en bly in die Identiteitslokval van Representasie vasgevang.

Veel eerder moet al bogenoemde aktiwiteite as tekenprosesse gesien word. Vir Deleuze & Guattari is ’n tekening altyd ’n positiewe, nie-representasionele handeling: Dit wat geteken word (die kaart, die liggaam-sonder-organe, die oorlogsmasjien), bestaan nie voor die handeling van teken self nie (Massumi, in Deleuze & Guattari 2003:xvi). Dit is dus nie ’n Representasionele oefening nie en verwys na die spesifieke ontologiese handeling van skepping; die skeppende daad. Dit produseer werklikheid in plaas daarvan om op of vanaf ’n bestaande Model te werk. “Drawing” of “draw”¹⁹⁸ beskryf die handeling dalk beter: Om te skep is altyd om na die buitekant oop te maak; om uitgetrek te word en terselfdertyd die werklikheid in te trek. Ons herken hierdie proses dadelik as ’n affek of wording: Die tekening trek homself uit en word werklik, en die ervaring ván hierdie wording is die ongewone ervaring self – die installasie van beelde in die werklikheid.

Soos wat Bey (1991a) getoon het, behels beeldinstallasie deur ongewone ervaring, of werklikheidsmanipulasie deur bewussynsverandering, in wese ’n hermetiese, ‘mistieke’ komponent, wat ons as ‘towersy’ (“sorcery”) kan beskryf. “Sorcery” kan beskou word as die sistematiese kultivering van ongewone ervaring, en die gebruik daarvan in die alledaagse wêreld van dae en objekte om gewenste verandering te veroorsaak (Bey 1991a:s.p.).¹⁹⁹ Dit spruit nie soseer uit bygeloof nie, maar eerder uit ’n bewussyn van die komplekse interaksie tussen simbole en aksie, en die menslike werklikheid; die bewuswording dat ervaring op die werklikheid terugvou en dit verander. Dit is dus meer soos ’n tipe ‘ontologiese’ wetenskap. Die ongewone ervarings is affekte wat die “sorcerer” vir transformasie kan gebruik (Deleuze & Guattari 2003:240), en oomblikke van ‘kunsmaak’ wórd dus hierdie wordings, dit wil sê nie-representasionele oomblikke van affeksie (Deleuze & Guattari

¹⁹⁸ Dit word oral in die teks (Deleuze & Guattari 2003) gebruik: ’n Mens “draw” die kaart, die vlak van bymekaarhou, die liggaam-sonder-organe, ’n vluglyn, ensovoorts. Die Franse woord “tracer” vang dinge beter vas, omdat dit oor ál die grafiese konnotasies van ‘teken’ beskik, maar ook kan beteken ‘om ’n pad oop te maak’ (Massumi, in Deleuze & Guattari 2003:xvi). Hierdie insig is uiters belangrik vir ’n ontologie van kuns: Om te teken, te verf, ensovoorts is nie om ’n kopie te maak nie. Die ontologiese aksie is eerder om te ‘teken’ in die ontologiese produktiewe sin.

¹⁹⁹ Soos met ‘mind’, sukkel Afrikaans hier en is dit beter om ’n kofferwoord te skep. ‘Sorcery’ kan heel akkuraat na ‘sourcery’ verander word, met ander woorde die volg van ’n energie tot by sy bron of oorsprong (‘source’), waarmee dan gekoppel word sodat die krag van daardie bron gebruik kan word. In Afrikaans word ’n ‘sourcerer’ dan ’n ‘oorsprongaar’ of ‘bronaar’ (in plaas van die betreklik niksseggende ‘tewenaar’) – die persoon wat die bron/oorsprong van energie soek, en in die proses ‘oorspring’ – oor die Grense en Heinings van hierdie Werklikheid na ’n ander een, en terug. ‘Sorcery’ word dus ‘oorspringery’, wat na die ontologiese aksie daarvan verwys. Die koppeling tussen ‘sorcery’, anargie en nie-representasionaliteit behoort ook duidelik te wees in die verontagsaming van Representasionele afskortings. Daarom is towersy/oorspringery baie belangrik vir Deleuze & Guattari: Dit werk met wordings- en transformasieprosesse; dit is altyd tussenin. In hierdie sin is dit die nie-representasionele praktyk *par excellence* – iets wat Hakim Bey ook opmerk: “The tactics of ontological anarchy are rooted in the secret Art – the goals of ontological anarchism appear in its flowering” (Bey 1991a:s.p.). Let op dat ek nie te kenne wil gee dat my praktyk sóos towerkuns is nie: Dit is eerder, per definisie hierbo, wat dit is, nes Deleuze & Guattari se idee van rewolusionêre praktyk ’n tipe towersy is.

2003:257). Die ‘kunstenaar’ se bymekaarkompunt van die syn verskuif vir ’n ruk namate dit ’n ander assemblage betree of daarmee koppel. Dié verskuiwings is nie een van die ‘wordende kunstenaar’ nie, maar die wordende-dorp, die wordende-landskap, die wordende-vrou, die wordende-stam – allerhande vorme van meervoudigheid waarmee ’n mens verbind en waardeur mens “‘flows of forces’” and “‘spots of power’” kan ontdek/skep “which locate the T.A.Z. spatio-temporally, or at least help to define its relation to moment and locale” (Bey 1991c:s.p.).²⁰⁰

Daarom is die tekeninge ook ‘*spells*’ (towerspreuke/tekeninge) waarmee geteken wórd (’n ‘spell’ word ge-‘*cast*’ (uitgespreek/gegiet) waarna daar ge-‘*draw*’ (geteken/getrek/uitgetrek) word – byna soos ontologiese kunsvlieghengel!).²⁰¹

‘Tekeninge’ verwys dan letterlik na anargiese operasies op die werklikheid sêlf, wat na die alledaagse terugvoer nog lank ná die spitservaring verby is. Selfs die foto’s projekteer ’n ánder werklikheid wat weer aan verdere ervarings terugkoppel: Dit maak ’n ánder Stellenbosch as die Beeld wat daarvan bestaan deur met die risoom van die plek te verbind. Eweneens word die blote aktiwiteit van stap self ook ’n towerspreuk wat oor die land uitgespreek word: Ek loop ’n werklikheid in bestaan in, skep nuwe kragplekke,²⁰² hervestig ou kragplekke, en herverbind dowwe lyne (herhaalde aksie wek sekere strome op en verbind sekere plekke, soos met “Die broodlyn”). Hoe meer sekere paaie, geheime plekke en kragte ‘opgeroep’ en geaktiveer word, hoe kragtiger word die towerspreuk of tekening. Objekte verkry ook só krag uit my intense ervaring van hul skeppingsproses, sodat hulle ‘gelaai’ is met die beelde van daardie intensiteit.²⁰³ Deur hierdie objekte op spesifieke plekke te plaas, skep ek nuwe kragplekke (plekke van spitservaring in my en ander mense) of versterk ek ou kragplekke verder. Ek beoefen dus in wese ’n verskeidenheid ‘teenspreuke’ (‘*counter spells*’) teen die Staat se towerspreuk (‘spell’) van oorkodering, wat, soos wat reeds betoog is, ’n Representasionele werklikheid produseer. Die Staat self is ’n ‘spell’ op die mensdom wat ’n sekere Toestand produseer waarin ons glo dinge is wat hulle nie is nie.²⁰⁴

Die vraag oor hierdie ‘kunswerke’ (en inderdaad álle kunswerk) moet dus nie wees ‘Wie praat?’, ‘Met wie word daar gepraat?’, ‘Wat word gesê?’, ‘Watter ‘visuele taal’ word gebruik?’ of ‘Hoe gaan jy dit uitstal?’ nie. Dit is nuttelose vrae as ’n mens met die grond werk.

²⁰⁰ Psigogeografie word dus ’n manier om deur die ongewone ervaring van loop en foto’s neem plekke uit te wys wat nóg ongewone ervarings kan veroorsaak en as swaarpunte in ’n oorlogsmasjienassemblage dien.

²⁰¹ Ek verkies die Engelse ‘spell’ bo die Afrikaanse ‘towerspreuk’ omdat dit dui op dit wat uitgespreek is/word én die ‘gevolg’ daarvan: met ander woorde die tydelike toestand/modaliteit waarin die sisteem verkeer, soos in ‘a spell of rain.’ ’n ‘Spell’ is in wêre daardie toestand wat ‘gegiet’ is/word oor die land/persoon/ding, eerder as bloot die manier waarop dit gegiet is. ‘A spell is cast’ is dus baie meer akkuraat in die beskrywing van die ontologiese aksie van die tekening, as ‘’n towerspreuk is uitgespreek’.

²⁰² Of bloot ‘plekke’. Dit is juis wat ’n ‘plek’ is: ’n konfigurasie in ruimte wat ’n sekere spitservaring of beeld produseer, wat aan die produksie van daardie ruimte terugkoppel.

²⁰³ Dink byvoorbeeld hier aan hoe snaaks dit voel om iemand anders se klere te dra, of hoe ’n mens weet kos is met liefde voorberei – dit werk volgens presies dieselfde beginsel.

²⁰⁴ Dit eggo die woorde van Paul Cilliers wanneer hy oor die uitdaging van die Sentrum praat: “The danger lies in falling under the *spell* of a specific picture ... this *spell* must be broken by relentlessly showing the contradictions that result from fixing the boundaries ...” (1998:81; my kurivering).

Ons moet eerder vra: ‘Werk dit?’ (Massumi, in Deleuze & Guattari 2003:xv); ‘Wat doen dit in en aan die werklikheid?’;²⁰⁵ ‘Maak dit nuwe denke oop vir die brein om te kan dink, nuwe emosies om te voel, nuwe sensasies en persepsies om te beleef?’ (Massumi, in Deleuze & Guattari 2003:xv); ‘Maak dit nuwe beelde oop om in jou lewe in te spuit?’; ‘Is ’n affek van die een of ander aard geskep?’, en ‘Hoe verbind dit met ander aktiwiteite in my lewe?’

Dit is ook hoekom die aktiwiteite op sigself (as ‘kunswerke’) nie juis belangrik is nie. ’n Uitvoerige bespreking van watter verhoudings van dominasie op watter maniere ondermyn word, op watter aspek van ‘die samelewing’ daar kommentaar gelewer word, in watter ‘konteks’ dit geles moet word, of hoe die ervaring op ‘visuele’ vlak uitgebeeld word, sal ons nie help verstaan wat werklik hier gebeur nie, aangesien so ’n bespreking op ’n veronderstelde epistemologiese ‘veld’ van ‘tekens’ rondkarring, wat as sulks betekenisvol geles kán word. As daar dan ’n ‘kunswerk’ is, is dit die lewende kompleksiteit wat tussen die aktiwiteite geskep word en die voortdurende ‘oopmaak’ na die totale proses wat dit impliseer – ’n netwerk of kaart van ongewone ervarings tussen my, die werklikheid en ander bewussyn.

Kortom teken dit ’n oorlogsmasjien. Dit skep en behou ’n lewende, oop eksperimentasie met die werklikheid, wat ’n gladde lewensruimte trek of teken wat deur die krake in die grond kan inlek. Soos wat vroeër genoem is, word ’n gladde ruimte geskep deur die koppeling van gladde ruimtes in ’n proses wat op deterritorialisasie reterritorialiseer en só, binne ’n ruimte “of fluctuation that is coextensive with reality itself”, die vloei van materie volg (Deleuze & Guattari 2003:373). Bey (1991c:s.p.) noem dit “surfing the wave of Chaos of complex dynamism”. Hierdie proses is ontologies-anargies en bied dus deur middel van sy vorm ’n niebinêre, nie-representasionele ‘weerstand’ teen die Staat deur assemblage-transformasie (of die skep van ’n assemblage van transformasie). Daarom hoef hierdie aktiwiteite nie aggressief, opposisioneel of skokkend te wees óf die een of ander ‘aktivisme’ te beliggaam nie. Aggressie, opposisie, skoktaktiek en aktivisme berus immers alles op ’n Represantasie en organisasie van aktiwiteite onder bevel van ’n Strategie – die vorming van gestreepte psigiese en fisiese ruimtes, of sentrale Identiteite. ‘Gladde’ weerstand, daarenteen, behels die produksie van ’n 1:1-kaart met die werklikheid. Die ‘plan’ of taktiek is dus hierdie kartering – die volgehoute verbinding van oomblikke van intensiteit, wat altyd aan die lewe self terugkoppel.

Hierdie benadering vernietig terselfdertyd verskillende tipies gestreepte of Statiese ruimtes van ‘kuns’ (of verskillende verwante aspekte van die Staatsoorkodering van kuns). Eerstens, soos ons nou gesien

²⁰⁵ Dit is besonder eienaardig dat ‘kunsteorie’ weinig te sê het oor die ontologie van kuns, behalwe in debatte oor watter tipe dinge kunswerk of kunsobjekte uitmaak. So ’n vraag is reeds met foutiewe representasionele veronderstellings deurspek (byvoorbeeld dat die kunsproses hoofsaaklik ‘objekte’ produseer). Omtrent nêrens kry ’n mens inligting oor wat kuns is nie – nie met betrekking tot wat as kuns in aanmerking kom nie, maar tot watter tipe ontologiese aktiwiteit kunsmaak behoort of watter effekte dit op die werklikheid het. Van die enigstes wat daaroor skryf, is Deleuze & Guattari – in *A thousand plateaus*, maar meer spesifiek in hul laaste boek, *What is philosophy?* (1994), waarin hulle alle representasionele veronderstellings oor die aard en doel van kuns en filosofie bevraagteken deur weereens aan te voer dat dit ontologies-produktiewe prosesse is wat, eerder as om op ’n Werklikheid (of ’n kategorie, byvoorbeeld kuns of filosofie) terug te kaats, ’n nuwe werklikheid produseer deur nuwe leefbeelde aan die werklikheid te heg of nuwe konsepte te skep. Ek het op niemand anders afgekom wat só daaroor skryf nie.

het, vernietig dit die veronderstelling dat ‘kuns’ op of vanaf ’n bestaande sosiale werklikheid werk, dit wil sê kommentaar lewer op, ’n uitbeelding maak van, betekenis gee aan, of inmeng met die Werklikheid (hetsy as ‘diskursiewe konstruksie’ of nie). Dit vernietig dus die veronderstelde Representasionele aard van ‘kuns’ self – wat dit ‘veronderstel’ is om te doen.²⁰⁶ Deur in te sien dat kuns nooit ’n Werklikheid kortkom nie, maar altyd ’n werklikheid produseer, kan ons nuut dink oor baie werk wat andersins verkeerdelik as ‘performatief’, ‘interaktief’, ‘intervensionisties’ of ‘installasie’ beskryf word. Ons moet dus eintlik konsentreer op die tipe werklikheid wat dit produseer en waar dit in die anargistiese projek in die geheel geplaas kan word (omdat anargisme nie soseer oor die verwerping van die Staat as die skep van ’n nie-Statiese werklikheid handel nie). Dit produseer direk ander verhoudings: “Die Navraag” maak byvoorbeeld die burokratiese verhouding op sy kop staan deur amptenare soos gewone mense te behandel (‘Hoe voel jy oor jou werk?’), wat bepaalde spitservarings skep wat die betrokke mense met hulle saamdra. Dít is die werklike betekenis en intensiteit van die situasie. Dit breek die Statiese roetine van dinge. Soos die berugte ‘direkte aksie’-anargisgroep Crimethinc. dit stel:

We must make our freedom by cutting holes in the fabric of this reality, by forging new realities which will in turn fashion us. Putting yourself in new situations constantly is the only way to ensure that you make your decisions unencumbered by the inertia of habit, custom, law, or prejudice – and it’s up to you to create these situations. (Crimethinc., in Graeber 2007:s.p.)²⁰⁷

In hierdie sin funksioneer die ‘kunswerke’ en situasies ook as geskenke. Die ‘intervensie’ met die drawwers was byvoorbeeld meer ’n verrassing as ’n skokaanslag op die hoërmiddelklasbestaan. Mense het dit geniet weens die ander werklikheid of menseverhoudings wat dit tydelik geskep het (ons almal ly immers sielkundig onder die Staat, glo dit of nie). Natuurlik het dit mense se siele uitgetrek, maar op ’n vlak waar dit nie meer saak maak nie; waar dit eerder verligting as aanstoot gee. Die geskenke is natuurlik ook nie net in die ervaring van ’n situasie of verandering van ruimte nie, maar (veral in my huidige praktyk) in fisiese goed: Van klein tekeninge, oudio- en video-CD’s en pamflette tot die groter werk is daar vir wie dit ook al wil vat of vandaliseer. Veral die groter werk, wat duidelik met moeite gemaak is, is ’n aanduiding dat iemand reeds buite die Status quo dink en handel: Iemand het die moeite gedoen om iets ‘nutteloos’ (sonder doel of wins) te produseer. Daarbenewens is daar die unieke soort emosionele effek van hierdie anonieme geskenke en kommunikasie: Partykeer wil ’n mens bloot weet jy is nie alleen nie.²⁰⁸ As net één kind dalk een van die briewe of CD’s gekry het en die ‘boodskap’ (of liever ‘gereedskap’) daarvan ter harte geneem het, was alles die moeite werd. Soveel kuns probeer ‘teen’ dinge ingaan, dat mense vergeet van die transformatiewe krag daarvan om

²⁰⁶ In die ‘Suid-Afrikaanse konteks’ kom hierdie idee na vore in kunswerk wat kwansuis die een of ander sosiopolitieke kwessie ‘aanroer’ om mense daarvan ‘bewus te maak’. Ironies genoeg weerhou die Representasionele vorm van hierdie kuns dit juis daarvan om dinge ‘direk’ te kán aanroer, aangesien dit op soveel vlakke van die ‘kwessie’ self verwyderd is. Dat dit as een verpakkbare ‘kwessie’ beskou word, is een van daardie vlakke ...

²⁰⁷ Die medium is dus die boodskap. Buiten Crimethinc., is een van my nuwe gunsteling- situasionistiese anargisgroepe die Space Hijackers. Kyk gerus na hulle skreeusnaakse “Anarchist vs. capitalist midnight cricket cup”. (sien www.spacehijackers.org)

²⁰⁸ Sodanige anonieme uitreiking deur ander het al my lewe gered.

bloot iets gaafs, iets “nice” te doen.²⁰⁹ Die waarheid is dat ons psigies-emosioneel so afgesny is van mekaar, dat min mense eens weet hoe ’n werklik wedersyds empatiese ervaring voel. Die Staat sluit ons as subjekte in onself op sodat ons teen onself én almal om ons baklei, en geweld vernietig kommunikasie. Daarom neem al hoe meer van ‘my’ nuwer ‘werk’ hierdie geskenk- of ‘gaafheids’-vorm aan. Ek glo dit is besonder kragtig.

Die verskuiwing vanaf tekortproduksie na positiewe produksie wat die kunsoorlogmasjien teweegbring, verklaar ook die psigies-fisiese gestreepte ruimte tussen ateljee, galery en openbare ruimte oortollig, sodat al die politiek daarrondom in effek verdwyn. Soos ‘installasiekunstenaar’ Thomas Hirschhorn dit stel: “There’s no change ... I don’t use different materials in the public space and the museum. The public doesn’t change. For me, the context doesn’t change the work” (Hirschhorn, in Buchloh, Gingeras & Basualdo 2004:23–24).

Alles is bloot ‘een’ alledaagse ruimte en materie waarmee geëksperimenteer word, en waarin materie van een konfigurasie na ’n ander gevolg word. Dat bogenoemde aktiwiteite ‘uit’ die ateljee of galery na die ‘openbare ruimte’ van die alledaagse beweeg (van punt tot punt), is nie die kern van die saak nie, want dit is altyd aan ander aktiwiteite in ander ruimtes gekoppel. Dit verteenwoordig nie ’n beweging van ‘kuns’ van een plek na die ander nie, maar ’n voortsetting van ’n proses, of ’n benadering tot proses, wat selfs op baie klein skaal in ’n ateljee of op ’n lessenaar kan plaasvind.

Daarom is dit wat in my ateljee gebeur – my interaksie met die materie en die verskuiwings wat plaasvind en die dokumentasie van die proses self – deel van dieselfde proses wat buite in die ‘openbare ruimte’ gebeur. Elke poging om die proses te probeer beskryf is net nóg ’n manifestasie van die proses. (Dit is dus ‘objektief’ in die sin dat ek my proses selfbesinnend benader, maar ‘affektief’ omdat daardie beweging self ’n beweging van die hele proses op sigself is). Die proses word dus nie ‘vertaal’ of aangepas van een ruimte tot die volgende nie, maar trek sy eie ruimte namate dit aktiwiteite aan mekaar koppel. Dit volg materie namate dit deur die totale proses van een vorm na ’n ander transformeer, en skep só ’n gladde netwerk van aktiwiteit. Hirschhorn trek byvoorbeeld ’n gladde ruimte tussen ateljee, straat, galery, haaivlakte, ensovoorts (sien figuur 12.1-12.8), en kan dus nie meer as ‘installasie-’ of ‘openbare’ kunstenaar beskou word nie: Sulke beskrywings impliseer tog ’n gestreepte ruimte van inligtingsoordrag, en nie ’n gladde ruimte van transformasieoordrag nie.²¹⁰

²⁰⁹ Soos die vierklawers wat ek as geskenke op eenaardige plekke op straat gaan opsit (figuur 11). Ek het, op maniere wat ek self nie kan verduidelik nie, die talent ontwikkel om vierklawers op te spoor, sonder om daarvoor te soek: ’n Spesifieke lap klawers sal net skielik sê ‘hier’, en dan pluk ek een. Dit is nogal ontstellend op hoeveel ek al só afgekom het. Uiteindelik moet ’n mens jouself afvra: Wat het die mense om my aan my gedoen dat ek hulle nog méér wil afskrik van wat ek doen? Hoekom laat ek hulle vir my frustrasie boet as ek eerder iets kan skep wat ’n positiewe ervaring teweegbring? Natuurlik is daar gevalle waar antagonistiese respons of ’n ander tipe direkte handeling nodig is, maar dit moet altyd in ’n netwerk gebeur saam met ander aktiwiteite wat dalk net lékker is.

²¹⁰ “This is where the idea of the ‘display’ or ‘lay-out’ presented itself: how to present my work, not like a product or as an object, but something in process ... When I say ‘display’, it’s something banal, unspectacular, like something in a shop window that’s just put there. At the same time, you can also look at the shop window from behind, from all sides ... I always hated a certain way of presenting artworks that aims to intimidate the spectator ... I hate the suggested importance of context in the presentation of artworks” (Hirschhorn, in Buchloh, Gingeras & Basualdo 2004:13–14).

Die werk beweeg dus nie vanuit een ‘konteks’ na ’n ander nie, maar is verskillende assemblages wat hul eie kontekste skep. Om dit beter te verstaan moet ons bloot begryp hoe hierdie proses in een ‘konteks’, soos die ateljee, nuwe ‘mikrokontekste’ skep, en in hul vloei en interaksie dieselfde ‘goed’ in nuwe en ander assemblages skep, wat weer ander beelde ‘oopmaak’. ’n Tekenning word byvoorbeeld teen die muur opgesit, val mettertyd af, vorm ’n nuwe assemblage op die vloer, waar dit met ‘offcuts’ van ander produksieprosesse meng, waarna ek dit aan die muurkonteks kan terugkoppel, wat dan self van assemblage verander en waarvan dinge wéér kan afval, foto’s skep en beelde teweegbring (fig 13.1-13.3). Die blote stoor van objekte is ’n nuwe konfigurasie, wat nuwe beelde met die potensiële ‘funksies’ van daardie objekte in die ‘buitewêreld’ verbind. Só word die ateljee nie net na sy veronderstelde ‘buitekant’ (‘openbare ruimte’) oopgemaak nie, maar ook na die werklike buitekant van homself – ’n selfvoortsittende proses van produksie; van *en, en, en, en ...* Dit sit ’n nimmereindigende stroom van transformasie van materie aan die gang. Dit is nie ’n stroom veranderlikes waaruit konstantes geëkstraheer word nie, maar die volg van ’n stroom veranderlikes wat sêlf in konstante verandering omgesit word. Hierdie proses kan gevolg word na waar bewussyn ook al kan gaan in ’n vreemde studie van bestaan.

In hierdie sin is hierdie ‘kuns’ meer soos ’n eksperimentele of ‘minderheidswetenskap’; ’n “Minor Science” soos Deleuze & Guattari dit noem (2003:361–374). Dit is “anexact yet rigorous” (Deleuze & Guattari 2003:367); ’n wetenskap wat die vloei van materie bestudeer. Dit is ook ’n wetenskap van vaagheid: Terwyl die Staat voortdurend ideale sirkels produseer, is hierdie tipe ‘kunspraktijk’, hierdie oorlogsmasjien, nodig om iets rond te maak (Deleuze & Guattari 2003:367).²¹¹

Dit is in die minderheid, en máák van ’n mens ’n minderheid. Dit maak dinge vreemd en maak van ’n mens sêlf ’n vreemdeling (’n ‘buitekanter’).²¹²

Binne hierdie wetenskap verander die kunstenaar se ervaring van die kunsmaakproses self – die ervaring van die verhouding tussen aksie en materiaal. Die gladde ruimte wat geteken word, deaktiveer dus die Representasionele verhoudings binne die kunsmaakproses self – die feit dat die kunsmaakproses oor die algemeen beskou word as die ‘bymekaarbring’ van verskillende ‘vlakke’ tot ’n Eenheid of Stelling, wat dan deur ’n objek of ’n ‘estetika’ Verteenwoordig word. Die verskillende

²¹¹ Hierdie tipe wetenskap of kuns is self ‘vaag’, en kan nie as dissipline afgebaken word nie. Dit is die vaagheid van die oorlogsmasjien self wat alle kategorieë na hul buitekante oopmaak. Dit is ook die rede waarom hierdie tesis so sukkel om ‘by die punt’ te kom van ‘wat’ ek doen (sowel as hoekom my argument nie altyd tot ’n sentrale as of spil terugkom nie). Dit is hierdie vaagheid van kuns self wat dit so moeilik maak om oor kuns te ‘praat’, en wat maak dat enige sisteem wat kuns probeer ‘verduidelik’ of sistematiseer altyd tekortskiet. Dit waarmee kuns werk, is vaag, en dit is sêlf vaag: Dit is die voortsetting van een beweging. Dit is nie toeval dat die woord ‘vabond’ of “vagabond” dieselfde etimologiese oorsprong as ‘vaag’ het nie (Deleuze & Guattari 2003:367): Dit verwys na die swerwer, die nomade, die kunstenaar.

²¹² Dit is presies wat Nietzsche met ‘die vrolike wetenskap’ (“die fröhliche Wissenschaft” of “the Gay science” (1974)) bedoel – die vae oorlogsmasjien wat van filosofie gemaak kan word, wat dit onmiddellik aan kuns, literatuur en ‘wetenskap’ koppel, maar wat nie netjies in een van hierdie kategorieë pas nie. Dit is ‘vrolik’, omdat dit produserend of skeppend is: Die skeppende daad is hoofsaaklik ’n daad van vreugde. Dit is presies dieselfde assemblage waarna kuns oopgemaak word as ons ’n oorlogsmasjien daarvan sou maak – dit is die oorlogsmasjien. Die verbinding tussen “Minor” en ‘onvolwasse’ pas ook hier in: Dit wat die onvolwasse doen, is nie-Legitiem, nie-Werklik, gebaseer op verbeelding en spel, altyd vrolik teenoor die erns van die Staat, altyd ’n wording teenoor ’n nabootsing. Dit wat die kind is, is altyd die oorlogsmasjien: Die kind is nie die wordende volwassene nie, nes die meisie nie die wordende vrou is nie: “The girl and the child do not become; it is becoming itself that is a child or a girl. The child does not become an adult any more than the girl becomes a woman; the girl is the becoming woman of each sex, just as the child is the becoming-young of every age.” (Deleuze & Guattari 2003:277).

konseptuele, materiële, ekspressiewe en deesdae ‘kuratoriale’ vlakke moet dus ooreenstem met dit ‘wat gesê wil word’, soos ver-Beeld die objek of ‘estetika’ wat dit dan kwansuis ‘sê’. Die gladde ruimte deaktiveer dus hierdie gestreepte ruimte wat deur die onderskeid tussen ‘materie’ en ‘vorm’ behou word (Deleuze & Guattari 2003:386–370), en wat altyd die Model van Model-kopie impliseer – ’n model wat sêlf op die Staat se model van “governors and governed” (2003:368) gemodelleer is.

’n Goeie voorbeeld van die effek van hierdie deaktivering is weereens Thomas Hirschhorn, maar eintlik ook alle ander ‘assemblagekunstenaars’ (fotomontage, collage, ‘installasie’, ensovoorts), in hulle beweging vanaf ’n visuele ruimte van produksie na ’n taktiele of haptiese ruimte (Deleuze & Guattari 2003:492–499); ’n ruimte van klein “manual actions of contact” (2003:371) met materie(‘aal’) en werklikheid. In so ’n ruimte word daar nie (op die vlak van fisiese produksie en ‘konseptualisasie’) vanaf ’n voorafbepaalde model, templaar of boublok beweeg na ‘Dit Wat Gesê of Gemaak Moet Word Nie’, maar bepaal die bou van die objek of begrip die grootte en posisie van die boublokke (Deleuze & Guattari 2003:364–369). In hierdie ruimte beweeg ons vanaf ’n ‘driedimensionele’ of ekstern visuele ruimte na die ‘tweedimensionele’ ruimte van ‘in/op die prentjie wees’ (Hirschhorn, in Buchloh, Gingeras & Basualdo 2004:12); van ‘beeldhou’ na assemblage en bricolage; van “distant vision” na “close vision” soos Deleuze & Guattari (2003:496) dit stel, waar die oog self ’n nievisuele haptiese funksie het.²¹³ In plaas daarvan om aksie of ‘proses’ (soos mense dit noem) as die rangskikking en organisasie van materie volgens of na ’n Vorm, Model of Stelling te beskou, wórd dit die aksie waardeur materie in materiaal omskep word, wat dan sekere kragte kan weerstaan én koördineer (Deleuze & Guattari 2003:364), waardeur nóg materiaal (of beelde) geproduseer kan word. Dit wat geteken of geskep word (’n objek, ’n situasie, ’n netwerk), is nie meer die beliggaming van ’n vorm nie, maar ’n lyn van konstante variasie (Deleuze & Guattari 2003:364) van materie(‘aal’) (beelde, karton, merke, gom, draad, papier, kokipen, maskeerband, aksies) “that turns lack of direction and negation of volume into constructive forces” (2003:494). Deleuze & Guattari beskryf dit as die benadering van nomadiese kuns (sien 2003:492–500), waar die dinamiese verbinding tussen materiaal en kragte (2003:364–369) of ornament en steunstuk (2003:369) die dualisme van vorm-materie vervang.²¹⁴ Hierdie ‘kuns’ is inherent abstrak in plaas van organies (met ander woorde organiserend en skeidend) (Deleuze & Guattari 2003:498–499) – dit is dus anorganies

²¹³ So is dit met die oog van die skilder, wat vóél wat hy verf eerder as om daarna te kyk. Hy sien, maar hy kyk nie – hy verloor homself in ’n gladde ruimte van interaksie met materie. Die skilder is nie besig met ’n reproduksie of representasie van dit wat hy skilder nie – hy kopieer nie ’n Model nie; hy produseer ’n ongewone ervaring wat die onsigbare sigbaar maak: “It had become something else, like a map. All of a sudden another dimension appeared – not a dimension that I had created, but a dimension that made a vision possible.” (Hirschhorn, in Buchloh, Gingeras & Basualdo 2004:13).

²¹⁴ Materiaal self word dus nierepresentasioneel. Die gebruik of ‘betekenis’ daarvan, of ‘plek’ daarvoor, hoef nie die gebruik daarvan vooraf te gaan nie: “They’re materials that everyone in the world is familiar with; they’re ordinary materials. You don’t define their use in advance; they aren’t loaded. There’s no doubt, no mystery, no surplus-value ... The value system is a security system ... You need values to ensure yourself, to enclose yourself in your passivity and anxiety. People need quality as a kind of ghost who helps you escape the real. To make poor art is a way to fight against this principle. Quality, no! Energy, yes!”, “I do hate hierarchy, every hierarchy” (Hirschhorn, in Buchloh, Gingeras & Basualdo 2004:15,22).

dog lewend, en méér lewend juis omdat dit anorganies is. Dit verhef meganiiese verhoudings tot die ‘vlak’ van intuïsie (Deleuze & Guattari 2003:498) of materie tot die ‘vlak’ van bewussyn.²¹⁵

Hierdie oorlogmasjien of nomadiese benadering vernietig laastens die gestreepte ruimte van kuns as ‘spesiale’, ‘afgebakende’ kategorie met sy eie unieke vlakke van ‘visuele kommunikasie’ anders en apart van alle ander lewensvermoëns en -aktiwiteite. Hierdie volg van materie behels ’n soort bewussyn (ontologiese anargie) wat noodwendig ’n hele leefwêreld word. Dit is die ervaring van die assemblage-transformasie wat uiteindelik die oorlogmasjien teken. In dié verband dink ons aan Kurt Schwitters se “merzbaum” (sien figuur 14.2-14.3), waar die haptiese proses van materiële transformasie in sy collage/assemblage (figuur 14.1) ‘uitgevolg’ word. ‘Kunsmaak’ word dus nie soseer na die lewe of leefarea uitgebrei nie, maar verdwyn in, of maak oop na, die gladde ruimte wat daardie verdwyning skep. Schwitters volg materie op so ’n manier dat die materie sigself outomaties manifesteer. Dit is die verskil tussen hom en Beuys, wat in wese dieselfde ding wil doen (kuns en lewe bymekaar uitbring), maar misluk omdat ‘kuns’ die Model word vir lewe (“life as art”). Schwitters maak ’n kaart vir sy bestaan (takties, lokaal, naby); Beuys maak ’n natreksel (“tracing”) van kuns wat slegs as ’n model kan bestaan (strategies, transendentiaal, ver). Beuys meen dat die konsep van ‘beeldhou’ na alle sosiale en natuurlike prosesse uitgebrei kan word (Tisdall 1979:2). Dit word dan sy sentrum, dit wat sy kuns moet beteken (met ‘objekte’ en ‘uitvoerings’ tot gevolg wat hierdie inherente ‘boodskap’ oordra).²¹⁶ Aan die ander kant koppel Schwitters sy bewussyn aan ’n oorlogmasjien wat met die risoom van sy huis verbind, van waar dit aan ander masjiene koppel en dreig om na die buitewêreld uit te breek – deur die skoorstene en vensters (Dickerman, in Dickerman & Witkovsky 2005:109–111). Dit ‘beteken’ niks nie, ‘sê’ niks nie, en kan nie van buite ‘gelees’ word nie. Dit is eerder soos die vampier, en dra bloot sy transformerende vorm oor – of ’n mens nou ‘aangesteek’ word of nie. Jy koppel self (ontologies/in wese) aan daardie assemblage (word daardeur geraak), of jy blokkeer die transformasie.²¹⁷ Die kunsoorlogmasjien is dus baie anders as ‘kuns’ in ’n “expanded field” (Krauss 1979) (wat in wese ’n epistemologiese verskuiwing is): Dit is ’n ontologiese verskuiwing wat ‘kuns’

²¹⁵ Ek vermoed dit sterk dat hierdie twee heel afsonderlike begrippe van ‘proses’ al baie misverstande en drama in kunsskole reg oor die wêreld veroorsaak het. ’n ‘Prosesgerigte’ benadering kan óf die mees verwarrende en teenstrydige, óf die mees bevrydende ding wees, na gelang van watter begrip ons kweek. Dit is hoekom filosofiese begripsverduideliking so nodig is in kunsskole. Dit is net jammer dat kunsskole nie altyd ontvanklik is vir sulke ‘diep filosofiese’ gesprekke nie, omdat dit Filosofie en ‘nie Kuns’ is nie, en omdat studente boonop veronderstel is om deur ’n proses van denkosmose presies te weet in watter sin dinge bedoel word (‘Daar is mos ’n biblioteek!’). Dit is egter nie eens duidelik of die meeste mense wat begrippe soos ‘proses’, ‘vorm’, ‘inhoud’, ensovoorts so geredelik gebruik, weet waarna hulle verwys óf besef dat ál hierdie idees aan die Filosofie ontleen is nie. (Ook is dit geensins ‘maklike’ of voor die hand liggende begrippe nie, en inherent abstrak). Ek beskou dit as ’n baie groot probleem.

²¹⁶ Beuys se eksperimente met sosiale beeldhouwerk, ensovoorts (Tisdall 1979), maak kuns ‘oop’, maar as afgebakende binnekant. Dit word wél ’n ‘lewenstyl’, maar deur homself af te sluit: Dit maak die lewe toe as ateljee, in plaas van die ateljee oop vir die lewe. Dit is kwasi-bricolage, en bepaal uit die staanspoor die gebied (of Werklikheid) waarin dit sal werk – die lewe as kunswerk (die toe laboratorium) in plaas van bricolage as lewensontologie (die oop laboratorium). Ons sien hierdie sterk Representasionaliteit van Beuys se denke ook natuurlik in sy konkrete beeldhou-objekte wat, buiten hul betekenis in die groter Teorie, elk hul eie betekenis het. Elke keer word ’n vorm van Binnendheid geskep: “The outward appearance of every object I make is the equivalent of some aspect of inner human life” (Beuys, in Tisdall 1979:70).

²¹⁷ Soos in die gladde ruimte van musiek, wat nie iets ‘beteken’ nie, maar affektief is: Die groep, album of snit kan jou óf raak, welke affek outomaties na (en vir) die res van jou lewe oorgedra word, óf dit ‘doen niks’ vir jou nie. Eers later, deur die koppeling van die affek met jou lewe, verkry dit lae van betekenis.

dieselfde omvang as die lewe en weerstand laat aanneem; wat ‘kuns’ met transformatiewe werklikheidsproduksie gelykstel; dit wat ons ‘mens’ maak.²¹⁸

Daarom kan ons hierdie nomadiese minderheidswetenskap as ’n tipe minderheidsantropologie beskou – ’n antropologie van wording. Deur middel van die netwerk aktiwiteite (verkenningstogte, foto’s, situasies, ateljeepraktyk, ensovoorts) en die totale oorlogsproses waaraan dit koppel, is dit gelyktydig ’n antropologiese praktyk wat nuwe vorme van lewe of ‘mensheid’ skep; ’n antropologiese studie in die sin dat ek (synde student van produksie) die transformasies tussen mens, verbeelding en materie volg, en ’n selfetnografie deurdat ek my eie verhouding met materie en produksie, hoe ek my eie stories saam met die mense om my skep, bestudeer.²¹⁹ So ’n wordende antropologie wat kaarte van beeldvelde produseer, voer terug na die komplekse sosiale konfigurasie, en neem direk én indirek, onmiddellik én later, deel aan die produksie van daardie konfigurasie, sisteem of werklikheid – die “entirety of artistic and conceptual means through which a society explains itself to itself ...” (Debord 1961:s.p.).

So ’n oorlogsmasjienkonsepsie van die kunsmaakproses bevraagteken die gestreepte Staatsaktiwiteit wat ons ‘kuns’ noem in van sy mees ‘basiese’ voorveronderstellings oor wat hy is.²²⁰ Die sogenaamde ‘visualiteit’ van ‘visuele kuns’, sowel as sy ‘linguistiese’ funksie as ‘visuele taal’, berus op diepgewortelde Representasionele voorveronderstellings, met ander woorde dat kuns op die ou end tog betekenisvol is – ’n betekenis wat deur die medium, vorm, ‘estetika’, konsep, ‘kurasie’ of wat ook al op ‘visuele vlak’ verteenwoordig word.²²¹ Al wat verander, is die sentrums wat op hierdie vlak vir mekaar verruil word, dit wil sê die verskillende opinies oor hoe hierdie betekenis oorgedra word, hoe

²¹⁸ Graffitikuns moet ook op hierdie manier gelees word. Graffitikunstenaars soos Banksy (sien *Wall and piece* (2006)) skep ’n veld van intensiteit wat sowel sy lewensaktiwiteit as sy weerstand is; ’n graffiti-oorlogsmasjien wat eerder op aktivering as aktivisme neerkom. Graffiti is eintlik ’n tipe situasie wat geskep word – ’n ongewone ervaring, of ‘gat’ in die Werklikheid, in die maak en ‘lees’ daarvan. Dit is ’n ontologiese taktiek eerder as om noodwendig iets te ‘sê’. Die Staat erken hierdie feit deur graffiti nie noodwendig as ‘vandalisme’ te klassifiseer nie: Enige verandering in ‘openbare ruimte’, selfs al beskuldig dit niks, is strafbaar; die Staat se definisie van ‘vandalisme’ is nie ‘eiendomsbeskadiging’ nie, maar verwys na ’n metafisiese beswaar – dit maak gate in hul gestreepte ruimte (nes die Spirals). Dieselfde geld vir enige spontane verandering aan ‘openbare’ ruimtes wat ’n mens oral sien. Dit is merke van die estetiese – dit wil sê die sensuele transformasie van die gestreepte Staatsruimte van die alledaagse; die produksie van ’n ander werklikheid en ’n ander verhouding daarmee. ’n Goeie dog veel verwerpte voorbeeld hiervan is sogenaamde ‘studentekuns’ – nie noodwendig dit wat ’n mens by jooloptogte of koshuisversierings sien nie (hoewel dit ’n goeie voorbeeld van transformasie van die alledaagse of ’n ongewone ervaring is, al is dit uiters gereguleer), maar die konstante transformasie deur klein merke in ruimte, wat mettertyd opbou en beelde van hul dinamiek agterlaat (baie soos die kleiner alterasies in my eie praktyk, en terloops ’n direkte invloed daarop): anonieme briefies, opmerkings, veranderinge, handmerke, ensovoorts. Hierdie dinge is nie blote versierings of grappies nie. Of liever, dit is, maar dan moet ons die betekenis van ‘versiering’ of ‘grappie’ aanpas na iets wat werklikheid produseer; ’n lewenskragtige uitstyg bo die verveling van die Staat se gestreepte ruimte; ’n ondergrondse netwerk van mutasies.

²¹⁹ Sien byvoorbeeld die foto’s van my koffietafel (figuur 15). Elke oggend het ek ’n foto geneem om die vloei van materie, en dus van my interaksie daarmee (wat natuurlik te doen het met die kultuurprodukte wat ek gebruik), te dokumenteer deur dit in die gladde ruimte te plaas wat deur die dokumentasie self geskep word. Dit is uiteindelik die abstrakte, ‘tussenin’-, antropomorfiese beeldevelde self wat op hierdie manier bestudeer kan word.

²²⁰ Met ander woorde sy ongesproke Representasionele ontologiese beeld van homself.

²²¹ Die obsessie met taal is grootliks te wyte aan die ‘postmoderne’ benadering, en weereens aan kunstenaars en kunsteoretici se onvermoë of onwilligheid om met Filosofie om te gaan: Hulle lees oor ‘postmodernisme’ en die ‘linguistic turn’, en maak uitsprake soos ‘Alles is taal’, waarby daar gewoonlik een of ander Derrida-aanhaling aangeheg word wat daarop neerkom dat alle vorme van menslike produksie ’n ‘teks’ is. Hierdie benadering behels ’n paar ernstige probleme: Eerstens interpreteer sodanige kunstenaars en kunsteoretici nie vir Derrida soos wat hy self bedoel het nie, omdat sy idee van wat ’n ‘teks’ is, heeltemal ander is as hoe die meeste mense oor ‘teks’ sou dink: Dit is iets ekstralinguisties, en kan juis nie ‘gelees’ of van een vlak na die ander (byvoorbeeld konseptueel na ‘visueel’) akkuraat ‘vertaal’ word nie. Dit sluit aan by die tweede probleem, naamlik die idee dat ‘taal’ se funksie hoofsaaklik kommunikasie of inligtingsoordrag is. Deleuze & Guattari (2003:75–110) toon byvoorbeeld dat taal eerstens iets pragmaties (’n stuk semiotiese gereedskap) in diens van (die behoud van) die Staat is: Daarom is taal altyd ’n indirekte diskoers wat vir ons praat, eerder as wat ons dít praat. (Die kwessie rondom die belangrikheid van ‘taal’ in die Visuele Kunste is maar net nog ’n voorbeeld van Oortolligheid in aksie: filosofie is goed genoeg om van alles ‘teks’ te maak, maar dit val buite die Kunsradar om krities met sulke filosofiese stellings om te gaan. ‘Dit is nie nou die tyd vir diep filosofiese stellings nie’ is ’n tipiese reaksie op enige bevraagtekening.)

ver daardie betekenis kan strek, wat dit behoort te beteken, en of betekenis suksesvol oorgedra word (wat uiteindelik net op verskille in persoonlike smaak neerkom). Kunsonderrig leer die kunstenaar dat dit hoofsaaklik sy taak is om 'n sisteem, konsep, 'visuele taal' of 'vorm' wat syne is te ekstraheer uit al die veranderlikes wat op die totale proses van produksie inwerk ('n aktiwiteit wat op 'n reeds bestaande, uitgewerkte model van kuns berus): Vind jou visuele 'taal'; vind jouself; vind jou stelling/proses/betekenis; vind jou 'kwessie'; blokkeer jou risoom; maak representasies en natreksels;²²² vind jou vorm van binnendheid, jou persoonlike Staat; wees die Meester; verleen jou Identiteit aan jou konsepte en objekte; soek erkenning van daardie Identiteit in jou uitstalling; wys die wêreld wie jy Is; vervolmaak jou Beelde. Waaroor gaan my werk? Waaroor gaan my tesis? Hierdie 'proses' verbind met Magsentra in die alledaagse, in werklike ekonomiese en sosiale sfeer, wat dit uit die staanspoor tot tekort verdoem, en van kuns 'n blote simulاسie maak: die vakuum van die Beeld, van Identiteit self. Die spieël in die water: Is dit kuns? Is dit ek? Is dit jy?²²³

So 'n benadering kan nie die lewende abstrakte masjien waarvan 'kuns' deel is, bereik nie. Dit gee aan hom sy Identiteit as 'kuns', maar blokkeer sy pad 'uit', sy pad na werklike verbindings met die lewe. In 'konkrete' taal beteken dit dat die 'vorm' van kuns self – die uitstalling – en die waardesisteem waarin dit vasgevang bly, enige bevryding teenwerk (dit keer kuns om iets te doen), en dit tot 'n tipe ewige, impotente, maar 'hiperironiese' Re-presentasie van homself verdoem, wat myns insiens verantwoordelik is vir baie van die mismoedigheid, vervreemding, apatie en bowenal totale veeldheid van sowel kunstenaar as toeskouer wat 'visuele kuns' betref. Die meeste mense se houding wys duidelik dat baie min van hulle nog werklik in kuns glo ...²²⁴

Ek voer dus hier aan dat kuns en kreatiwiteit, nes die verbeel[d]ing, denke, begeerte, die subjek ensovoorts, altyd ontologies produktief en ontologies nierepresentasioneel is, en nie tekortskiet wat 'n Meesterbeeld betref nie. Kuns is altyd en oral 'n oorlogmasjien, net soos die verbeel[d]ing, betekenis, anargie, begeerte, denke, die subjek, die alledaagse, ensovoorts voordat die Staat dit Oorkodeer of gevange neem deur dit te oortuig dat dit nie homself is nie. Selfs dán produseer dit daardie

²²² "[T]hey kept on BREAKING HIS RHIZOME and BLOTCHING HIS MAP, setting it straight for him, blocking his every way out, until he began to desire his own shame and guilt, until they had rooted shame and guilt in him ..." (Deleuze & Guattari 2003:14).

²²³ Die koppeling tussen Representasie en Oedipalisasie (en psigoanalise) is natuurlik een van die hoofsaake vir Deleuze & Guattari. (*Anti-Oedipus* (1984) handel hoofsaaklik hieroor.) Dit is geen wonder dat soveel kuns Representasies van Oedipusprosesse is nie. Suid-Afrika is in wese behep daarmee: Ons hanteer vir ewig kwessies wat die liggaam en identiteit betref (swart, vroulik, gay, ensovoorts), waarin alles teruglei na seks en die Tekort wat dit kwansuis beliggaam – vandaar die eindelose semifilosofiese dog niksseggende 'uitvoerings' van Kastrasie, 'transgression' of teoretiese konsepte, wat altyd tot belaglike analogiese Representasionele verhoudings en Identiteite gereduseer word. 'Wit meel wat ek oor my anderskleurige liggaam gooi' lewer byvoorbeeld 'n 'dubbelsinnige kommentaar' op (i) wit beheer oor die swart liggaam, en (ii) die aktiewe handhawing van die swart liggaam se beheer oor homself. En? Wat daarvan? Hoekom moet ek dit 'visueel' voorstel as ek 'n briefie daaroor kan skryf; as ek in elk geval 'n briefie in die vorm van 'n "artist statement" of 'n 'analise' (deur 'n teoretikus) in *Art South Africa* moet hê om dit te 'verduidelik'? In dieselfde trant het ons uitbeeldings van seksueel suggestiewe vorme, wat op 'n manier (wat ek nie presies weet hóé nie) op 'vrouwees', 'seksualiteit', 'verlies', 'identiteit', ensovoorts 'kommentaar lewer'. Tog is dit mynsinsiens grotendeels die skuld van ons onderriginstellings en hul verbinding met die Staat: Hierdie tipe werk word geregeer omdat dit Oedipaal is en verhoudings van tekort uitbeeld en bekragtig. Dit bekragtig die Staat se oorkodering van begeerte, en die liggaam as die Werklikheid; dit kaats dus terug op ons as Werklik. Daarom hoef dit nie regtig iets konkreet daaroor te 'sê' nie, maar net op 'visuele' vlak weer te gee of te kenne te gee (wat in hierdie konteks eintlik maar is om iets daaroor te 'sê'): 'Moenie bekommerd wees nie, daar is 'n seksuele, onbewuste Werklikheid agter alle dinge!' Dit bekragtig terselfdertyd daardie Statiese Werklikheid én sy Representasionaliteit deur dit te produseer, en só, deur die blote feit dat ek dit produseer, wys ek ek was 'krities' daaroor (dieselfde geld vir sekere 'kuratoriese' of "presentation" konvensies en vereistes).

²²⁴ Nes 'n mens kan sien hoe baie mense werklik in demokrasie glo as die onderwerp van ware, direkte demokrasie ter sprake kom. Die Staat hou net so min van die idee van kuns as wat dit van direkte demokrasie hou.

werklikheid van tekort. Kuns is altyd tussenin; altyd sy eie buitekant.²²⁵ Vandaar die ongemaklikheid van kuns in die Akademie, wat kuns wil sistematiseer deur middel van ‘visuele taal’ of ‘n semiotiek eie aan kunsdiskoers self; ‘n Staatsapparaat van Representasie wat alle werkinge van die intuïsie uit kuns verwyder – “making them true intrinsic concepts, or ‘categories’” (Deleuze & Guattari 2003:373). In plaas hiervan wil kuns eintlik self altyd na ‘n eksterne kompleksiteits- of lewensveld oopmaak, of méér akkuraat, dit produseer. Dit het sy eie spesifisiteit wat niks met ‘visualiteit’, ‘kommentaar lewer’ of taal te doen het nie, maar met estetika – en wel estetika in sy ontologiese sin, synde die effek van ‘fenomenale’ sensuele ervarings op die werklikheid self :²²⁶ Kuns produseer ons werklikheid deur die sensuele vorm daarvan (en dus ons ervaring daarvan) te verander.

Weens hierdie sensuele werklikheidsproduksie en nie-representasionaliteit kan ons sê dat kuns inherent anargisties (of ontologies-anargies) is. In sy oop oorlogmasjienvorm bied dit altyd weerstand teen die Staat op ontologiese vlak, met sy ‘doel’ ‘n liggaam-sonder-organe of vlak van intensiteit wat uit grade van vreugde en spontane, vrye en vreugdevolle teken(trekking) bestaan – die praktyk van ‘n wordende minderheid. Hierdie praktyk is nie gemoeid met die uitbreiding van die konsep van ‘kuns’ nie, maar die uitbreiding van die ‘konsep’ van ervaring en werklikheid, op ‘n manier wat ervaring van die werklikheid, en dus die werklikheid self, uitbrei of transformeer.²²⁷

Op hierdie punt ontstaan die vraag natuurlik of hierdie aktiwiteite in my veld werklik die tipe werklikheidsassemblage-verskuiwing teweegbring as wat ek beweer? Bereik of teken dit werklik ‘n oorlogmasjien? Bly dit nie maar net my ervaring van die werklikheid, of in my verbeelding nie – ‘n tipe fantasiespeletjie wat ek met myself speel nie? En, as dit wél so ‘n antropologiese verskuiwing teweegbring, in watter mate kan dit met ander mense gedeel word in die tipe anargiese ommeswaai wat ‘n ander tipe kultuur of verhouding met die werklikheid werklik as ‘n tipe T.A.Z. laat manifesteer?

Die waarheid is dat dit nie hier saak maak of dit ‘n fantasiespeletjie is of nie, maar of spitservarings in my geproduseer word of nie. Wat dus wél saak maak, is of dit werklik met ander aktiwiteite of spitservarings in ‘n netwerk verbind – ervarings wat dit ‘uittrek’, maar ook self transformeer sodat nóg spitservarings tot stand kom. As dít die geval is, wérk die ‘fantasiespeletjie’, en word dit outomaties

²²⁵ “You can define philosophy and art as the search for your weapon ... Philosophy and art are *machines de guerre* ... There’s nothing new, no creation, no action without this *machine de guerre*” (Hirschhorn, in Buchloh, Gingeras & Basualdo 2004:21).

²²⁶ Dus gebruik ek ‘estetika’ hier byna in sy antieke Griekse betekenis as enigiets wat met enige sensuele ervaring (nie bloot ‘sintuiglike’ ervaring nie) te doen het (Blackburn 2005. Sv. “aesthetic”), eerder as in die eng sin van waardering deur die sensuele ervaring van die ‘kunste’ of ‘n groter klas objekte in die mens se leefwêreld na gelang van hul roerende, mooi of sublieme waarde, soos by Kant, of die vervanging van die ‘sensuele ervaring’ met die ervaring van daardie intrinsieke waarde, soos by Baumgarten (wat myns insiens op dieselfde ding neerkom) (Blackburn 2005. Sv. “aesthetics”). In hierdie eng sin word dit gewoonlik verder tot spesifiek die visuele vermoë, of liewers die ‘ver-visualisering’ van al die ander sintuie, gereduseer. Ons sien dus Representasie in volle glorie: reduksie, hiërargie, waardeoordeel en die geïmpliseerde verskuiwing na ‘n eksterne, visuele posisie van oordeel. Ek laat egter selfs die breë definisie agter deur (soos Deleuze & Guattari (2003:492-500)) daarop aan te dring dat estetika, as sensuele ervaring, nie net die gebruik is van hierdie ervaring om kennis op te doen nie, maar die produksie van ‘n werklikheid daardeur.

²²⁷ Die leser het dalk opgemerk dat ek, buiten “Die drawwers”, geen magisterwerk as voorbeelde in die bespreking gebruik het nie. Die rede hiervoor is eenvoudig: Ek kon nie die werk ‘klaarmaak’, met ander woorde aktiveer, sonder om dit te verloor nie, en foto’s van die deaktiveerde objekte self sal nie help verduidelik wat ek met ‘ontologies aktiewe’ werk bedoel nie. Daarom het ek besluit om hierdie aktivering tot die finale uitstalling uit te stel, wanneer ek so ‘n oorlogmasjien vanuit die galery na buite wil laat groei om sodoende ‘n gladde ruimte te trek. Let op dat dit nie meer ‘n ‘uitstalling’ as sodanig is nie, omdat ek bloot my proses uitvolg en nie iets daarvan probeer ‘weergee’ nie. Daar is geen aanpassing by ‘konteks’ nie.

met ander mense in my veld gedeel, wat hulself aan my assemblage koppel. Indien my oorlogmasjien nie meer met ander mense en ander projekte verbind waaraan dit sy vorm van transformasie kan oordra nie, werk dit nie meer nie. Op hierdie punt val dit my as't ware aan en word 'n soort destruktiewe doodslin of selfdelusie: Daar is niks so absoluut vreesaanjaend en gevaarlik as die ervaring van 'n kreatiewe lyn wat nêrens iets het om mee te verbind nie.

Deel van die probleem hier is dat omdat ek die werk in 'n mate van sy buitekant moes isoleer om dit as 'my praktyk' te kon bespreek, dit nie duidelik is hoe dit die sosiale skuiwe waarvan ek praat, kan teweegbring nie (omdat die tesisvorm dit dus reeds ontkoppel het). Wat waarskynlik weereens die eintlike beswaar kan wees (soos met poststrukturealisme en anargisme), is dat dit nie as 'n gerigte of geartikuleerde projek tussen mense plaasvind wat werklik 'n T.A.Z., ander kultuur of 'ander mensheid' kan vestig nie.

My antwoord hierop is dat dit nie nodig is nie. Wat nodig is, is die vestiging van so 'n oorlogmasjien (uit enigiets – nie net kuns nie), wat dan kan groei en krimp en op verskillende plekke en tye verskillende tipes T.A.Z.'s kan vestig, en dus met ander oorlogmasjiene kan verbind. Dít is die kern van die T.A.Z. – dat dit ook abstrak én uiters aanpasbaar is. Dit is dus 'n doel op sigself: Die oorlogmasjien is nie iets wat gemaak word om te gebruik om 'n ander mensheid te maak nie; dit is daardie ander tipe mensheid (of liever menshede) of bewussyn wat alle aspekte van die lewe raak. Dit gaan byvoorbeeld nie net om 'watter produkte ek koop' nie, maar my ervaring van eet, slaap, alle lewensprosesse en produksie – 'n ervaring van die werklikheid as die leef van die misterie. As hierdie oorlogmasjien eers in 'n paar bewussynse gevestig is, kan dit maar by tye 'verdwyn', omdat dit keer op keer op verskillende maniere, tye en plekke²²⁸ as T.A.Z.'s van gesamentlike aksie sal manifesteer, wat op sigself langdurige spitservarings is wat aan die masjien teruggekoppel kan word.

4.2.2. Netwerke en fluktuasies: Gesamentlike werklikheidsproduksie, weerstand, en die rewolusie van die verbeelding

'n Goeie voorbeeld van so 'n manifestasie (wat my baie opgewonde maak) is die inisiatief van vriende van my wat in 'n gesamentlike poging en met gesamentlike finansiering 'n alternatiewe permakultuur-antropologiese 'laboratorium' op Jamestown, Stellenbosch, ingerig het (sien figuur 16.1-16.3).²²⁹ 'Permakultuur' is die algeheel volhoubare produksie van groente, vrugte en diere in 'n mini-ekosisteem. Geen grondomdolwing of insekdoders is nodig nie, en plante groei waar dit hulle die beste pas (in teenstelling met monokultuur). In hierdie opset, waar water deur 'n sisteem van damme, kanale en "swales" (laagliggende moerasagtige stukke grond) in die sisteem behou word, raak die grond elke jaar meer vrugbaar. Die verskillende plante – van kruie en groente tot struik en bome – se

²²⁸ Gewoonlik net mooi 'die regte' tye en plekke. Dit is hoe almal wat so 'n gesamentlike spitservaring het, dit altyd beskryf.

²²⁹ Terwyl ek daar gaan foto's neem het, het ek nóg 'n vierklawer gekry ...

wortels ondersteun mekaar én die grond, en dra tot biodiversiteit by. Hierdie boerdery dien as die grondslag vir ander kulturele produksie: Die huis word 'n ontmoetingsplek vir mense uit alle oorde, en is 'n spilpunt vir allerhande potensiele ander projekte – van bierbrouery tot musiekproduksie, 'kunsproduksie',²³⁰ die oprig van funksionele en estetiese strukture op die grond, boekbindery, plantkwekery, ensovoorts. Buiten die hooflede van die 'projek', word die hele ding vrywillig bedryf, en is enigiemand welkom om bydraes van enige aard te lewer. Almal is slegs verbind deur die beleving van 'n ander verhouding tot die werklikheid; 'n gesamentlike spitservaring eerder as 'n strategies geplaaste 'projek' of 'visie'.

Dit kan as 'n voorbeeld van 'n 'affiniteitsgroep' bestempel word. 'n Affiniteitsgroep is 'n tipies anargistiese manier van organisasie (of de-organisasie) wat 'n unieke lokale netwerkvorm (nierepresentasionaliteit) toon. Affiniteitsgroepe is nie net 'n manier om die werklikheid te verander nie, maar is ook die praktyk van 'n alternatiewe werklikheid. Dit is 'n prefiguratiewe politiek: Die vorm van weerstand is die produksie van daardie verhoudings en ervarings wat mense wíl hê; die produksie van 'n kaart wat daardie werklikheid wórd ('n 1:1-kaart); wat voordele in die hier en nou bied. Die niehiërargiese, vrywillige sosiale orde wat spontaan daaruit ontstaan, is self een van daardie voordele. (Trouens, die meeste van ons weet nie meer wat dit is om in 'n niehiërargiese opset te werk en te handel nie.) Volgens die 'direkte aksie'-groep Crimethinc. bied so 'n groep verdere besliste voordele bo ander vorme van organisasie: Dit kan nie binnegedring word nie, want lede het 'n geskiedenis en intimiteit gemeen; niemand buite die groep hoef van aktiwiteite en planne te weet nie; die planne kan te eniger tyd by enige situasie aangepas word, en aangesien daar geen bemiddeling of Representasie is nie, kan individue onmiddellik reageer sonder om op opdragte te wag, maar met 'n duidelike idee wat hulle van mekaar kan verwag. Lede se wedersydse respek en bewondering vir mekaar maak dit bykans onmoontlik om die groep van stryk te bring: Hulle funksioneer sonder enige hiërargie of dwang, bloot aangevuur deur gesamentlike behoeftes en begeertes, waarop hulle dan gesamentlik reageer en voortbou (Crimethinc. 2003:s.p.). Dit is dus 'n vorm van kollektiewe verbeel[d]e werklikheidsproduksie – die presiese teenoorgestelde van die Staat se individualisasie en privatisering van begeerte; daardie gestreepte ruimte van die Staat wat mense nie net op fisiese vlak nie, maar ook op sielkundige vlak skei, met die gevolglike angste en neurose van isolasie en alleenoorlewing in 'n 'harde', gewelddadige werklikheid.

En dit wêrk: Aan die begin was die erf in algehele chaos, met rommel en swartsakke oral, uitgeloogde grond, en alge en hiasinte in die watersisteem. Al is die projek nog in sy beginfase, loop die water al vanself, die beddings staan vol plante, en die hoenders word enorm. Die emosionele en psigiese ervaring om hierdie sisteem te skep – om daarmee saam te wórd – het konkrete, tasbare voordele in al

²³⁰ Een van my gunstelingaktiwiteite is 'klippe pak'. Dit het geen funksie anders as om die groot hoeveelheid rivierklippe in interessante rangskikkings te plaas nie.

die betrokkenes se lewens tot gevolg gehad.²³¹ Tog het die projek nooit 'n 'politieke' klem gehad nie – waarskynlik een van sy sterkpunte. Dit wil eerder 'n netwerk aktiwiteite skep wat in sy vorm en weens sy aard altyd na sy buitekant oopmaak en ander mense en aktiwiteite betrek, en só 'n geleefde intensiteit word.²³² “Let five girls and boys meet who are resolved to the lightning of action rather than the quiet agony of survival – from that moment, despair ends and tactics begin” (Crimethinc. 2003:s.p.).

So 'n verskuiwing verskuif die werklikheid self. Dit is waarlik rewolusionêr in die sin dat dit die Ontologie van die Staat teenwerk en terselfdertyd 'n alternatief bied. Dit is 'n rewolusie van die verbeelding; die besef en gebruik (realisasie) van die produktiewe krag van die verbeelding in die skepping van 'n werklikheid – 'n komplekse netwerk verskuiwende leefbeelde en spitservarings wat tussen mense gedeel word. Dit is die verbeel[d]ing van nuwe en ander vorme van mensheid – die ‘oer-oorbegin’ van 'n stam in die hier en nou. Tog het dit niks te make met 'n ‘skoon breuk’ maak of 'n ‘nuwe begin’ nie, maar met voortdurende oorbegin as die tussenin, en die verlenging van daardie ervaring. Die ervaring van die begin is altyd die ervaring van 'n tusseninspitservaring. Dit is 'n weerstand wat die Staat nie direk konfronteer, optogte hou, regte beskerm, vakbonde vorm of broodlorries omdop nie, maar die Staat in en deur die verbeel[d]ing van binne omswaai en die metafisiese konfigurasie van dinge omtower; die omverwerping van die Staat soos wat dit reeds in elkeen van ons bestaan; 'n operasie op die vlak-van-bymekaarhou wat deure voltooi én oopmaak:

P]ry open the vacant spaces that would enable you to build your life and those of the people around you into a plateau of intensity that would leave afterimages of its dynamism that could be reinjected into still other lives, creating a fabric of heightened states between which any number, the greatest number, of connecting routes would exist. (Massumi, in Deleuze & Guattari 2003:xv).

Hierdie rewolusie is 'n eindelose wandeling, soos die verbeel[d]ing self. Dit is 'n voortdurende “dérive” om saam met die vloei van dinge daardie vloei as ‘krag’ in die transformasie van die alledaagse lewe te gebruik; om in die loop van dinge te vra dat dwaalpaaië oopgaan, sodat ons kan verbind met die mense wat daardie paaië saam met ons sal stap, en met die mense wat ons nog kan word. Dit is transfigurasie na 'n plek van waar ons nie weer kan terugkeer nie, maar waar dit nie meer saak maak nie, soos om die einde van alles te oorleef, net om in die opkomsgloed van 'n giftige son saam te lag. Dit is op die ou end ál wat ons kan doen: aanhou oorbegin en die eerste tussenindae van die wêreld lééf, al is dit net een aand êrens in 'n eindelose hool: “Utopia is on the horizon: I walk two steps, it takes two steps back. I walk ten steps and it is ten steps further away. What is utopia for? It is for this, for walking” (Eduardo Geleano, in Shukaitis & Graeber 2007:33).

²³¹ Daar is ook natuurlik die voordeel van vars groente en vrugte wat 'n mens self gekweek het.

²³² Dit is baie duidelik 'n heel ander tipe projek as 'n ‘kunstenarskollektief’ of avant-garde, wat binne die parameters van 'n gewelddadige alledaagse afhanklik is van, en vasgevang is in, 'n konstante stryd om oorlewing, bekragtiging en uitdrukking (‘om ons stemme gehoor te kry’ – niemand luister nie), en wat opgesluit is in die Beeld van kuns (sowel as van politiek), kunstenaarskap, tekort en bowenal oortolligheid.

s.) Agtergrond: Gevolgtrekking



Ek bespreek nou graag die ‘gevolgtrekkings’ of ‘agtergrond’ van my navorsing. Ek noem dit so, omdat dit weens my ‘risomatiese’ werkswyse nie ná ’n studieproses gevorm is nie, maar tegelykertyd saam met die res van die navorsing ontwikkel het. Dit is dus net soveel die ‘gevolgtrekkings’ as die ‘agtergrond’ daarvan (sowel as die agtergrond vir vérdere studie). Dus sal die bespreking nie opsommenderwys volgens die hoofstukindeling kan geskied nie, maar in die vorm van ’n soort relaas wat terugvoer na, of terugfilter deur, al die grondlae. Ek maak hierdie ‘gevolgtrekkings’ met behulp van die volgende vraag: Hoekom moet ’n abstrakte filosofiese Representasiekritiek, gekoppel aan anargisme en ’n tipe kreatiewe ‘mistisisme’, enigsins in die ‘regte’ wêreld ernstig opgeneem word? Boonop verteenwoordig dit ’n sekere eksistensiële lyn van kontinentale filosofie, so hoe is dit ‘relevant vir die Afrikakonteks’, of dan die ‘unieke Suid-Afrikaanse konteks’? Ek sal hierdie vrae probeer beantwoord deur die blote feit dat dit gevra word terug te koppel aan die Toestand wat ek verwerp.

Hierdie jaar (2011) was tot dusver op ‘plaaslike’ én internasionale bodem oënskynlik ’n goeie jaar vir die regverdiging van so ’n abstrakte of teoretiese stuk navorsing soos dié: Oral oor die wêreld het mense op groot skaal teen hul regerings in opstand begin kom, soos in Egipte en Libië, en ook op kleiner skaal, soos in Griekeland, Frankryk, Spanje en meer onlangs ook Londen. In Suid-Afrika is daar ook wydverspreide opstande en betogings, soos dié van NUMSA en Cosatu, die geweld in Soweto, meer onlangs in Lenasia, sowel as gevalle hier in die Kaap, soos die Hangberg-uitsettings. Soos wat ek hier sit en skryf, is daar een of ander betoging in die straat aan die afspeel. Kortom, mense is keelvol.²³³ Die eeue van Rewolusie is dus duidelik nie verby nie. Meer en meer mense voel dat hierdie ‘sisteem’ nie werk nie. Dit is ook duidelik dat die mense in beheer van hierdie globale sisteem (of minstens dié wat daaruit voordeel trek) net nie omgee nie, al ís alternatiewe beskikbaar. Enige regdenkende persoon behoort te vra: Hoekom? Hoekom raak ons net meer en meer ontkoppel van die ongelooflike kompleksiteit van ons bestaan? En waarop stuur dit af?²³⁴ Ons grondanalise – die studie van die ontologie van die ‘tussenin’ – bied ons myns insiens ’n paar belangrike insigte in hierdie verband.

Eerstens moet ons insien dat die geheel van dominante globale kultuur, die totale Werklikheid, Representasioneel van aard is. Dít geld vir die ‘onderdrukkers’ én die ‘onderdruktes’. Hierdie Toestand kan ons hoofsaaklik as ’n bewussynskonfigurasie beskryf: Die mens verkeer in ’n sekere modaliteit met sy omgewing. Hierdie modaliteit is ’n ontologiese toestand wat nie deur enige rewolusie, opstand of betoging omgekeer kan word nie, omdat dit reeds die menslike organisme as sigself produseer. Dit is die ‘Werklikheid’ soos ons dit ken (nie net die basis van die ‘Westerse metafisika’ nie). Hierdie werklikheid word op elke liewe vlak en elke liewe oomblik versterk deur die

²³³ Let op dat ek nie sê dat ál hierdie opstande om dieselfde redes gebeur en dat die deelnemers dinge in presies hierdie taal verwoord nie. Party doen dit so en ander weer nie. Tog is dit so dat daar ’n wêreldwye gees van weerstand is. Ál hierdie opstande gaan egter daarvoor dat mense nie voel of hulle gehoor word nie; dat hulle self beter na hul eie belange sou kon omsien; dat hulle self hul lewens beter sou kon reël. Of hulle reg is of nie, maak nie hier saak nie.

²³⁴ En wat is die verhouding tussen hierdie stryd om selfbeskikking en globale Mag, sowel as die verhouding tussen die Eerste en Derde Wêreld?

beeldvelde wat ons omring en waarin ons wórd: Van geboorte tot die dood word ons geleer en gedwing om teen hierdie agtergrondwerklikheid deur middel van beelde van Identiteit en Geweld te dink. Mense deel dus in die Representasionele werklikheid, syn en waardesisteem van die regeerders self – hiërargie, kompetisie en tekort; 'n selfvoortsittende ontologie van geweld. Hierdie waardesisteem van Identiteit is self 'n Beeld, en alle politieke aksie is reeds daarin vasgevang.

Tweedens, omdat alle Identiteit kompleksiteit vernietig, leef ons letterlik in 'n werklikheid wat nie homself as kompleks wil erken nie, wat natuurlik problematies is. Die meeste (indien nie alle nie) probleme en geweld wat ons vandag in die wêreld sien, kan op verskillende vlakke na Identiteit en Representasie teruggelei word (dink maar aan al die tipes fundamentalismes, patriotismes, essensialismes en reduksies wat hul Beeld op die wêreld afdwing en mekaar vir dominasie daarvan vernietig). Identiteite en Beelde van Hoe Dinge ís, verblind mense vir die werklike verhoudings tussen dinge, en vernietig kompleksiteit. Dit alles is die logika van die Staat, wat 'n sone van Oortolligheid skep waarin selfs die 'oplossings' vir hierdie probleme hulle verder vestig. In die sogenaamde stryd om 'ontwikkeling' (dat almal móét 'ontwikkel') streef die hele wêreld byvoorbeeld na die Beeld van die sogenaamde Eerste Wêreld. Tog skep die Eerste Wêreld noodwéndig die Derde in 'n netwerk: 'Ontwikkeling' het altyd 'n teenpool, 'n uitskot, wat as wêreldwye armoede, krotte en tekort manifesteer. Die Eerste Wêreld het geen begeerte om van die Derde Wêreld ontslae te raak nie; bloot om dit rond te skuif en te versprei.

Die behepthed met Suid-Afrika (en deesdae 'Afrika') is presies so 'n Beeld van Oortolligheid wat die werklikheid verwing. Dadelik word ons gedwing om te vra 'Watter Afrika?' of 'Watter Suid-Afrika?'. Hoe kan ons tog praat van 'n Afrika-Identiteit of 'n Suid-Afrikaanse Identiteit? Hoekom is ons oortuig daarvan dat, omdat ons onself in 'n begrensde territorium bevind wat deur geweld gevestig is, ons 'een' is,²³⁵ of dat dinge van elders (met ander woorde 'Europa') nie hiér geldig is nie? Om iets te verwerp bloot omdat dit 'Europees' is, of omdat dit nie by 'n Beeld inpas nie, kom neer op 'n uiterste vorm van ondeurdagtheid – een wat geïmpliseer word in vroeë rondom navorsing se 'relevansie vir Suid-Afrika'.^{236,237} Ek verwerp dus hierdie tipe denke ten sterkste. As ons egter dan na Suid-Afrika móét kyk, kan die probleem van Representasie en die Staat maklik genoeg uitgewys word. In Suid-Afrika is ons behep met Identiteit en die Beeld ('as swart vroue', 'as voorheen benadeeldes', 'as jong wit invalides', 'as Suid-Afrikaners', ensovoorts). Dít is duidelik te sien in die

²³⁵ En tog mekaar uitmoor ... ten minste doen ons dit dan aan mekaar, en is dit deel van eeue oue Afrikatradisie.

²³⁶ Net soos aanvalle op 'kolonialisme', is aanvalle op 'Europa' uiters verwronge. Die waarheid is dat die politieke sisteem wat ons gebruik, die klere wat ons dra, die huise waarin ons bly en die motors waarmee ons ry, alles direk óf indirek uit Europa kom en uit 'kolonialisme' spruit. Iemand wat dus regtig sterk oor sy Afrosentrisme voel, behoort dus al sy klere te verbrand, sy huis plat te slaan en al sy geld weg te gooi. Ons moet begin besef dat ons, 'as Suid-Afrikaners', glad nie so spesiaal is soos wat ons dink nie.

²³⁷ Hierdie behepthed word soms in die akademie geregtigdig deur te sê dat dit 'verskil' (in kwansuis poststrukuralistiese taal) benadruk. Tog verstaan mense heel duidelik nie waarna hierdie 'verskil' verwys nie. Deur hierdie onreduseerbare 'verskille' tussen kunsmatige identiteite te beklemtoon, word slegs identiteit gepropageer en nie verskil nie. Paul Cilliers, in sy artikel "Difference, identity and complexity" (s.a.), wys byvoorbeeld vir ons hoe klem op 'diversiteit' gewoonlik net polarisasie tot gevolg het, met gevolglike hervestiging van Identiteite en stereotipering, en die uiteindelijke reduksie van die verskil en betekenis in die ganse sosiale sisteem (polarisasie skep Meester-identiteite wat kleiner identiteite wegdruk of opneem, en groter sones van Oortolligheid skep).

sterk polarisasie wat nou in die sosiopolitieke matriks plaasvind. Hierdie verbeel[d]e identiteite blameer mekaar vir die probleme wat deur groter globale Staatsapparaat geskep word, en ons sien duidelik die geweld wat daaruit vloe. Identiteit is op sigself hierdie geweld wat alle kommunikasie stop. Die probleem is so erg dat die Beeld in baie gevalle ál is wat saak maak, en nie die werklikheid nie. ‘Wie’ iets sê (of wie hulle sê dit sê) is dus belangriker as wat werklik gesê word (of wat werklik gedoen word).²³⁸ Hierdie Identiteitsgeweld het nou die punt bereik waar Rewolusie (die ewige struggle) sêlf ’n Beeld geword het wat van enige tipe beskouing van die gebeurlike aard van die werklikheid ontkoppel is. En waar Rewolusie of Oorlog self die Beeld word, loop ’n mens altyd gevaar dat hierdie vluglyn Staties begin optree en homself begin aanval – ’n Staat in selfmoord: fascisme ... (sien Deleuze & Guattari 2003:229–231). Ons is nog lank nie daar nie, maar dit is in ieder geval ’n giftige situasie wat net op geweld kan uitloop.

Derdens word hierdie Identiteite duidelik gebruik deur die mense wat regeer (hoewel hulle ook self daarin deel). Wie dit ook al is, hierdie mense wéét van die ongelooflike mag wat Identiteit oor mense het, en die voordeel wat dit vir hulle self inhou om daardie Identiteite gevestig te hou en teen mekaar af te speel. Dit is algemene kennis vir diegene wat die sisteem beheer dat dit op dwang en gekonstrueerde Identiteit (met ander woorde reduksie van kompleksiteit) berus. Soos wat Nazi-bevelvoerder Herman Göring gesê het:

[B]ut after all, it's the leaders of the country who determine the policy and it's always a simple matter to drag the people along, whether it is a democracy or a fascist dictatorship or a Parliament or a Communist dictatorship ... Voice or no voice, the people can always be brought to the bidding of the leaders. That is easy. All you have to do is tell them they are being attacked, and denounce the pacifists for lack of patriotism and exposing the country to danger. It works the same in any country. (In Gilbert 1995: 278-279).

Die behepthed met Suid-Afrika en Afrika is self niks anders as ’n tipe interpellasie of kondisionering nie (’n sirkellokval), en is die handewerk van hierdie én die wêreldwye Staat in ’n globale poging om Afrika een ekonomiese Staat te maak (nes hulle Europa een ekonomiese Staat gemaak het en die wêreld een ekonomiese staat wíl maak). Daarom moet ons nog méér skepties wees oor sulke Identiteite: Dit is nie net dat hulle metafisies gewelddadig is en ‘kompleksiteit verminder’ nie, maar dat hulle instrumenteel is in ons baie konkrete gevangeneming. Al klink dit na ’n samesweringsteorie, moet ons in gedagte hou dat die moontlikheid van ’n paar mense in ‘beheer’ van die hele wêreld volgens ons grondanalise ’n realiteit is.²³⁹ Al ís mag versprei, is dit steeds hiërargies gerangskik, en is die kern van hiërargie juis dat ’n paar mense ‘in beheer’ van ’n groter sisteem kán wees – dit is hoe die

²³⁸ Op die vlak van institusionele organisasie beteken dit dat die Beeld na buitentoe belangriker is as wat in werklikheid in die organisasie gebeur. Daar kan dus navorsing gedoen word wat ingrypende gevolge vir die werklikheid inhou, maar omdat dit nie duidelik is hoe dit by die Suid-Afrikaanse konteks inpas nie, word dit afgeskiet. Dit maak ook dat ons net kan uitspreek oor wat deur daardie identiteit beliggaam word, dermate dat dit my onbevoeg laat om bepaalde stellings te maak. Volgens hierdie logika (en ons sien hoe dit aktief in die Akademie gepropageer word) kan ek, as ’n ‘kunstenaar’, byvoorbeeld niks oor Filosofie of Politiek sê nie – dit is nie my ‘gebied’ nie. Ek kan slegs iets sê oor die ‘visuele’ aspekte van die lewe. Dit is die mees stomsinnige logika denkbaar: Is die feit dat ek ’n denkende mens op hierdie aarde is dan nie genoeg nie? ’n Mens hoef byvoorbeeld nie ’n kwalifikasie in Politieke Wetenskap te hê om te sien dat hierdie sisteem nie werk nie.

²³⁹ Van buite die sisteem is daar geen sentrum nie, maar binne homself, in sy vorm van binnendheid, skep die boomassemblage noodwendig ’n Sentrum.

kompleksiteit van daardie sisteem gereduseer word. Dít is hoekom, waar probleme in 'n instelling ervaar word, ons gewoonlik 'n paar mense aan die bopunt kry wat die spreekwoordelike 'stok in die wiel' is – 'hulle', oftewel die wordende hulle, is sêlf die probleem, en die Staat sorg dat daar altyd nóg van 'hulle' is om die oues se plek in te neem. Wees dus verseker dat hulle ál die pad boontoe strek ("as below so above" ...) en dat daar 'n Plan met die wêreld is²⁴⁰ (net soos enige besigheid 'n plan het). Hulle is die ouens met die toue wat vasbind en marionet speel, van die kleinste hiërargie tot heel bo by die Son.

Tog lê hulle Totale mag slegs in die Beeld: Dit is ál hoe hulle kán regeer – deur 'n ontologies-anargiese werklikheid te oortuig dat dit nie homself is nie, en dit só kunsmatig te 'stabiliseer'. Juis dít is egter ook hulle impotensie, omdat hulle self onderworpe is aan die Beeld wat hulle gebruik – hierdie 'Werklikheid'. Dit maak dit vir hulle baie moeiliker om die kunsmatige skeidings te handhaaf as wat dit is om hulle los te maak en saam met die vloei te beweeg. Hulle hele Werklikheid berus op die Representasionele skeiding en hiërargisering van aktiwiteite en vermoëns wat, in hul hoofvorm van fluks, daardie Werklikheid sal vernietig. Dít is hoekom hulle 'n Staat van daardie vloei moet skep. Deur egter saam met die vloei van ontologiese anargie te werk wat aktiwiteite 'vanself' laat saamsmelt en muteer, is ons besig met 'n ontologiese operasie wat hul oorkoderings op denke, begeerte, die liggaam, ensovoorts losmaak en die Werklikheid vernietig. Kunsmaak in sy nie-representasionele vorm is altyd so 'n ontologiese produksieproses (of oorlogsmasjien) wat die vloei volg en 'n ander werklikheid skep. Hierdie punt kan nie genoeg beklemtoon word nie. Dít is hoekom die Staat byvoorbeeld die kategorie van 'kuns' moet skep om die verbeel[d]ing van die werklikheid te skei en te keer dat sy ontologiese werking na ander aktiwiteite oorspoel. Die 'samesmelting' van 'kuns' en 'die lewe', of liever die 'verlenging' van die nieervreemde spitservaring wat by kunsmaakprosesse betrokke is, na al die ander lewensprosesse, is die vernietiging van die ontologiese Staat.

Op die vraag 'Wat kan kuns doen?' kan ons antwoord dat dit letterlik die werklikheid kan verander, maar die vraag self is dalk reeds 'n stap in die verkeerde rigting, omdat dit steeds die skeiding tussen kuns en die agtergrondwerklikheid veronderstel. Ons moet dus byvoeg dat 'kuns' slegs die werklikheid kan verander deur te verdwyn in 'n oopmaakproses van en tot alle ander aktiwiteite, wat ook verdwyn en deel word van 'n groter werklikheidsproduksie. Daar is dus 'n ander lewensassemblage nodig wat onophoudelik identiteite muteer en verskil produseer,^{241,242} en wat die moontlikheid bied

²⁴⁰ Ons moet onthou dat hoewel ons hier met sisteme en prosesse groter as die mens te doen het, dit tog deur die handelinge van mense moet werk – êrens is daar immers mense wat besluite maak oor wat volgende gaan gebeur.

²⁴¹ Nie verskil tussen identiteite (as afbakening) nie, maar verskil as transformasie, wat konstant identiteit as proses skep.

²⁴² 'Ironies' genoeg beteken dit dat ons ons metafisiese onsekerhede en ons identiteite moet laat vaar. 'n Goeie 'Suid-Afrikaanse' voorbeeld is die Afrikaans taalstryders (en die hiper-Afrikaners wat weer op Volksuperioriteit aanspraak maak). Soos enige taal, het Afrikaans uit 'n transformasieproses of hibridisasie van tale ontwikkel. Dit was 'n minderheidstaal (sien Deleuze & Guattari 2003:100–104). Die taal soos dit vandag bestaan, het nie altyd so bestaan nie, en daar is geen Afrikaanse Identiteit of beelde wat permanent in verhouding daarmee staan nie. Die aard van Afrikaans is transformasie. As die taalstryders dus 'Afrikaans' wil behou, met ander woorde die dinamiek (verskil) wat dit geskep het, moet ons die Taal 'laat vaar' en dit na sy

van 'n nieervreemde ervaring met sulke wye lewensdimensies as wat die verbeel[d]ing toelaat. Dít behels nie bloot 'n etiek van 'n ander verhouding met mense nie, maar ook met diere, plante, die aarde – 'n ander verhouding met die werklikheid, en 'n totale herooring van ontologiese 'status'. Dit behoort duidelik te wees dat so 'n anargiese projek veel verder as enige landsgrense relevant is: Dit is altyd en oral relevant, omdat die Staat altyd en oral is.

Integraal vir hierdie hele projek is die idee van towery, of “action at a distance”, met ander woorde dat toestande van bewussyn ontologiese (of werklike) effekte op die werklikheid het. Hierdie installasies van beelde in die werklikheid (wat deur ánder gelees kan word) kan die beste in oomblikke van spitservaring ‘gelees’ word. Die ‘energie’ of spitservaring wat gedurende 'n kreatiewe proses gebruik word, kan gebruik word om hierdie werklikheid te verander (nie net wat betref die dinge wat gemaak word nie, maar ook die beeldeveld of beeldebestaanveld wat deur hierdie dinge geskep word). Let op dat ek, weens die ontologiese oopmaakproses van verskillende aktiwiteite tot mekaar, nie meer van ‘kuns’ praat nie, maar van enige en alle produktiewe prosesse.²⁴³ (Hierdie towerkuns is die een ding waarvoor ons nie kan grappies maak nie.)²⁴⁴ Dit is ons enigste doeltreffende wapen in die skep van 'n ander werklikheid, en dít is waar die werklike verantwoordelikheid lê: om wat ons doen met liefde en oortuiging en passie te doen, en ten alle koste te onthou dat ons moet voel asof ons 'n verskil (kan) maak. Dit is die enigste manier óm dit te maak. Dit is ál wat 'n nieervreemde ervaring kan beteken: die ervaring en realisasie van die verbeel[d]ing se ontologiese krag en potensiaal in die skep van die hier en nou, wat op sigself 'n tipe spitservaring is. En hierdie realisasie is moontlik.

Die kwessie van geweld weier egter om te wyk. Staatsgeweld, wat as legitieme geweld in die ruimste sin verstaan moet word, is die grootste struikelblok vir enige anargiese sosiale transformasie en kreatiewe eksperimentasie. Al beskik die tipe ontologiese ‘weerstand’ wat ek deur dié skrywe probeer ontwikkel het, oor 'n relatiewe onsigbaarheid en geheimsinnigheid, is dit geensins immuun teen geweldsoorkodering nie, veral nie die mikromanifestasies van die Staat nie: Die buurt se polisiemanne, wetsgehoorsame burgers en seuns-van-die-volk-tipes duld nie eksperimentasie nie.²⁴⁵ Om die waarheid te sê, omdat die eksperimentasie wat inherent is aan die oorlogsmasjien die Staat op ontologiese vlak ‘losmaak’, sal die Staat enigiets in sy vermoë doen om dit stop te sit. Dit is 'n geval van orgaan-isasie teen 'n liggaam-sonder-organe, politiek teen anargie: “Corpus and Socius, politics

buitekant oopmaak. Dit geld vir alle sogenaamde Identiteite. Daar is natuurlik die betoog dat ‘mense iets soek om aan vas te hou’, ‘mense soek standvastigheid’. Dit is dalk so, maar dit is op sigself 'n gevolg van die Gewelddadige werklikheid van Oortolligheid.

²⁴³ Alles word egter nie ‘kuns’ nie. Dit gaan hier om die gebruik van die tipe ervaring en bewussyn wat by die kunsmaakproses betrokke is om daardie ervaring in enige en alle produksieprosesse te hervestig.

²⁴⁴ Tolkien erken hierdie punt in sy opstel “On fairy-stories” (1973:16) as hy praat oor die potensiaal van fantasieliteratuur om die werklikheid te verander: “[O]ne thing must not be made fun of, the magic itself. That must in that story be taken seriously, neither laughed at or explained away.” In hierdie kuns-‘storie’ van my (alle teorie is in wese fiksie) is die een ding wat ek ernstig móet opneem as ek wil hê dit moet werk, die werklikheid van die towerspreuke self. Daarsonder is daar niks meer om in te glo nie.

²⁴⁵ Die meeste van die tyd funksioneer hierdie Staatsgeweld egter op heel ‘normale’ maniere: Die Staat erken byvoorbeeld doodeenvoudig nie 'n ‘niegesentraliseerde netwerk’ as legitiem nie, en enige aksie van daardie groep gaan uit die staanspoor onder regsprobleme gebuk gaan. Om die netwerk dus in die ‘regte wêreld’ te laat ‘werk’ moet 'n mens dit as 'n korporasie laat registreer en aan presies daardie assemblage koppel waarvan 'n mens wil wegom. Dít dwing 'n mens (met geweld) in sekere tipes verhoudings met mense en met die wêreld. Aan die einde van hierdie ‘normale’ geweld staan egter altyd die man met die stok ...

and experimentation. They will not let you experiment in peace” (Deleuze & Guattari 2003:150). Die kreatiewe, eksperimentele weerstand van ontologiese anargie is ook nie immuun teen die wordende Staat in ons almal nie. Staatsgeweld veranker die Vrees in ons wat ons van die potensiaal en kompleksiteit van die werklikheid skei – Vrees vir die pad wat ons nie werklik verstaan of kan beheer nie.

Deels weens die Vrees dink die mens tog hy kán die pad beplan en beheer, en sy oneindige onnoselheid, selfsug, kortsigtigheid, wreedheid en gebrek aan empatie is nie juis bevorderlik vir hierdie illusie nie. Daar is ongelukkig altyd diegene onder ons wat arrogant genoeg is om te dink hulle kan dinge verstaan, en het dus die reg om Baas te speel of minstens vir hulle leeftyd uit die illusie van heerskappy en biljoene ander se liggelowigheid en lyding voordeel te trek – ‘Meesters’ van onder tot bo in die piramide.

So, op die vraag ‘Hoekom is ons hier?’ is ek verplig om te antwoord: ‘*Want hulle wil dit so hê.*’ En elke dag word daar van alle kante moeite gedoen om dit so te hou.

Vir hoe lank nog? Want dit wil voorkom of die Totale Werklikheid, die Staat, Babilon, die Spektakel, Simulasie, Kapitaal, ‘Empire’, die siellose meganisme – noem dit wat jy wil – besig is om sy Totale tronk te voltooi. Tensy mense met nederigheid oopmaak na die ander mense én na die wêreld waaraan hulle hul bestaan te danke het, is daar op die ou end geen ontloning vir hierdie bom nie. Dít sal ’n psigiese en spirituele verandering behels wat juis deur die Staat teengewerk word (deels omdat dit slegs deur die Staat ’n Totaliteit kan bereik). Dit lyk dus of ons maar sal bly waar ons is – as weesins (wee-sins én wees-ins) vervloek; altyd aan die be-staan, altyd soekend na die be-tekenis, na ’n oorsprong wat nié daar is nie; vasgevang in die tekort van die binnekant, en op soek na mekaar op paaie wat nooit sal kruis nie. Sodat, wanneer dit alles verby is, die mens net sy hartsweë sal hê om hom te herinner; om hom weer terug te lei na die plek wat hý is – met net die stilte van die heelal en die verdriet van die mens.

Aan die ander kant, is dit nie hoekom óns hier is nie. Óns is hier om bewus te word van alle dinge en daarmee saam te groei tot waar dit ons ook al neem, en diegene saam te nooi wat ons ook al kan – ’n “fearsome involution calling us toward unheard-of becoming” (Deleuze & Guattari 2003:240); ons as die wording van ’n ongekende Natuur.

It was over. Only later would all of this take on concrete meaning. The double articulated mask had come undone, and so had the gloves and the tunic, from which liquids escaped. As they streamed away they seemed to eat at the strata of the lecture hall, which was filled with fumes of olibanum and “hung with strangely figured arras”. Disarticulated, deterritorialized, Challenger muttered that he was taking the earth with him, that he was leaving for the mysterious world, his poison garden. He whispered something else: it is by headlong flight that things progress and signs proliferate. Panic is creation. A young woman cried out, her face “convulsed with a wilder, deeper, and more hideous epilepsy of stark panic than they had seen on human countenance before”. No one had heard the summary, and no one tried to keep Challenger from leaving. Challenger, or what remained of him, slowly hurried toward the plane of consistency, following a bizarre trajectory with nothing relative left about it. He tried to slip into an assemblage serving as a drum-gate, the particle Clock with its intensive clicking and conjugated rhythms hammering out the absolute: “the figure slumped oddly into a posture scarcely human, and began a curious, fascinated sort of shuffle toward the coffin-shaped clock ... The figure had now reached the abnormal clock, and the watchers saw through the dense fumes a blurred black claw fumbling with the tall, hieroglyphed door. The fumbling made a queer, clicking sound. Then the figure entered the coffin-shaped case and pulled the door shut after it ... the abnormal clicking went on, beating out the dark, cosmic rhythm which underlies all mystical gate openings” – the Mechanosphere, or rhizosphere.

Uit Deleuze & Guattari se *A thousand plateaus* (2003:73–74) (H.P. Lovecraft se “Through the gates of the silver key” in *The dream quest of unknown kadath* word hier aangehaal (Lovecraft 1970:168, 217-218)).

Lys van illustrasies

Figuur 1. Joe Foster, *Aktiwiteitsveld/prosesveld (breë veld)* (2011). Koki en pen op papier.

Figuur 2. Joe Foster, *Die boom van Beelde* (2011). Koki en pen op papier.

Figuur 3. Joe Foster, *Stratifikasie* (2011). Koki en pen op papier

Figuur 4.1. Spiral Tribe, *rhyader 9* (s.a.). Buitelugdanspartyjie, JPEG- digitale beeld
(<http://www.spiral-tribe.org/>).

Figuur 4.2. Spiral Tribe, *Untitled-5* (s.a.). Buitelugdanspartyjie, JPEG- digitale beeld
(<http://www.spiral-tribe.org/>).

Figuur 4.3. Spiral Tribe, *worthing.7* (s.a.). Buitelugdanspartyjie, JPEG- digitale beeld
(<http://www.spiral-tribe.org/>).

Figuur 4.4. Spiral Tribe, *torpedotown 1* (s.a.). Buitelugdanspartyjie, JPEG- digitale beeld
(<http://www.spiral-tribe.org/>).

Figuur 4.5. Spiral Tribe, *torpedotown 2* (s.a.). Buitelugdanspartyjie, JPEG- digitale beeld
(<http://www.spiral-tribe.org/>).

Figuur 4.6. Spiral Tribe, *cm 1* (s.a.). Buitelugdanspartyjie, JPEG- digitale beeld
(<http://www.spiral-tribe.org/>).

Figuur 5. Joe Foster, *Aktiwiteitsveld/prosesveld (nouer veld)* (2011). Koki en pen op papier.

Figuur 6.1. Joe Foster & Coen Groenewald, *dérivefoto's, uit saagmeule-ekspedisie* (2009). Digitale foto (Joe Foster).

Figuur 6.2. Joe Foster & Coen Groenewald, *dérivefoto's uit La Colline- en Idasvallei-staptog* (2008). Digitale foto (Joe Foster).

Figuur 7.1-7.2. Joe Foster, *Die navraag* (2007). Admin. uitreik. Digitale foto (Joe Foster).

Figuur 8. Joe Foster, *Campus corpse* (2001). Publieke 'exquisite corpse'. Digitale foto (Joe Foster).

Figuur 9.1-9.3. Joe Foster, *Die broodlyn* (2008). Brood op pad, sypaadjies, ens. Digitale foto (Joe Foster).

Figuur 10.1-10.4. Joe Foster, *Die drawwers van Stellenbosch* (2009). Pylvaksituasie.

Videostills (Joe Foster).

Figuur 11. Joe Foster, *Vierblaarmalligheid* (2011). Vierklawers in boekie. Digitale foto (Joe Foster).

Figuur 12.1. Thomas Hirschhorn, uit *Travaux abandonnés* (1992). Hout, karton, papier, drukke, kleeflint. La Plaine-Saint-Denis, Frankryk. (Buchloh, Gingeras & Basualdo, 2004:26).

Figuur 12.2. Thomas Hirschhorn, uit *4 Terrains vagues* (1991). Hout, karton, kleeflint. Parys. (Buchloh, Gingeras & Basualdo, 2004:23).

Figuur 12.3. Thomas Hirschhorn, *Fifty-Fifty* (1993). Karton, kleeflint. Bellville, Parys. (Buchloh, Gingeras & Basualdo, 2004:12).

Figuur 12.4. Thomas Hirschhorn, *Pilatus Transformator* (1997). Opvoutafels, hout, karton, papier, drukke, kokipen, spuitverf, aluminiumfoelie, goue foelie, kleeflint, asblik, geïntegreerde video “Provisorium I”. Bonnefanten Museum, Maastricht (1999). (Buchloh, Gingeras & Basualdo, 2004:68).

Figuur 12.5. Thomas Hirschhorn, uit *Croix* (1992). Hout, karton, papier, plastiekfoelie. “Hôpital Ephémère”, Studio-View, Parys. Collection Assistance Publique, Parys. (Buchloh, Gingeras & Basualdo, 2004:19).

Figuur 12.6. Thomas Hirschhorn, *Deleuze Monument* (2000), “La Beauté”, Avignon. Collection Fonds Régional d’Art Contemporain Provence-Alpes-Côte d’Azur, Marseille, Frankryk. (Buchloh, Gingeras & Basualdo, 2004:32).

Figuur 12.7. Thomas Hirschhorn, *Kunsthalle Prekär* (1992). Hout, karton, papier, drukke, balpuntpen, spuitverf, aluminiumfoelie, transparante, plastiekfoelie, kleeflint, Plexiglass, plastiekseil. “Vor Ort”, Langenhagen, Duitsland. (Buchloh, Gingeras & Basualdo, 2004:27).

Figuur 12.8. Thomas Hirschhorn, *Jemand kümmert sich um myne Arbeit* (1992). Hout, karton, papier, drukke, kleeflint, spons. Parys. (Buchloh, Gingeras & Basualdo, 2004:47).

Figuur 13.1. Joe Foster, *Studioaksie, verskuiwende produksie-assemblages* (2010). Digitale foto (Joe Foster).

Figuur 13.2. Joe Foster, *Studioaksie, verskuiwende produksie-assemblages* (2010–2011). Digitale foto (Joe Foster).

Figuur 13.3. Joe Foster en Collin-hulle, *Produksie-assemblages op lessenaar en as gevolg van departementele skoonmaak* (2010). Digitale foto (Joe Foster).

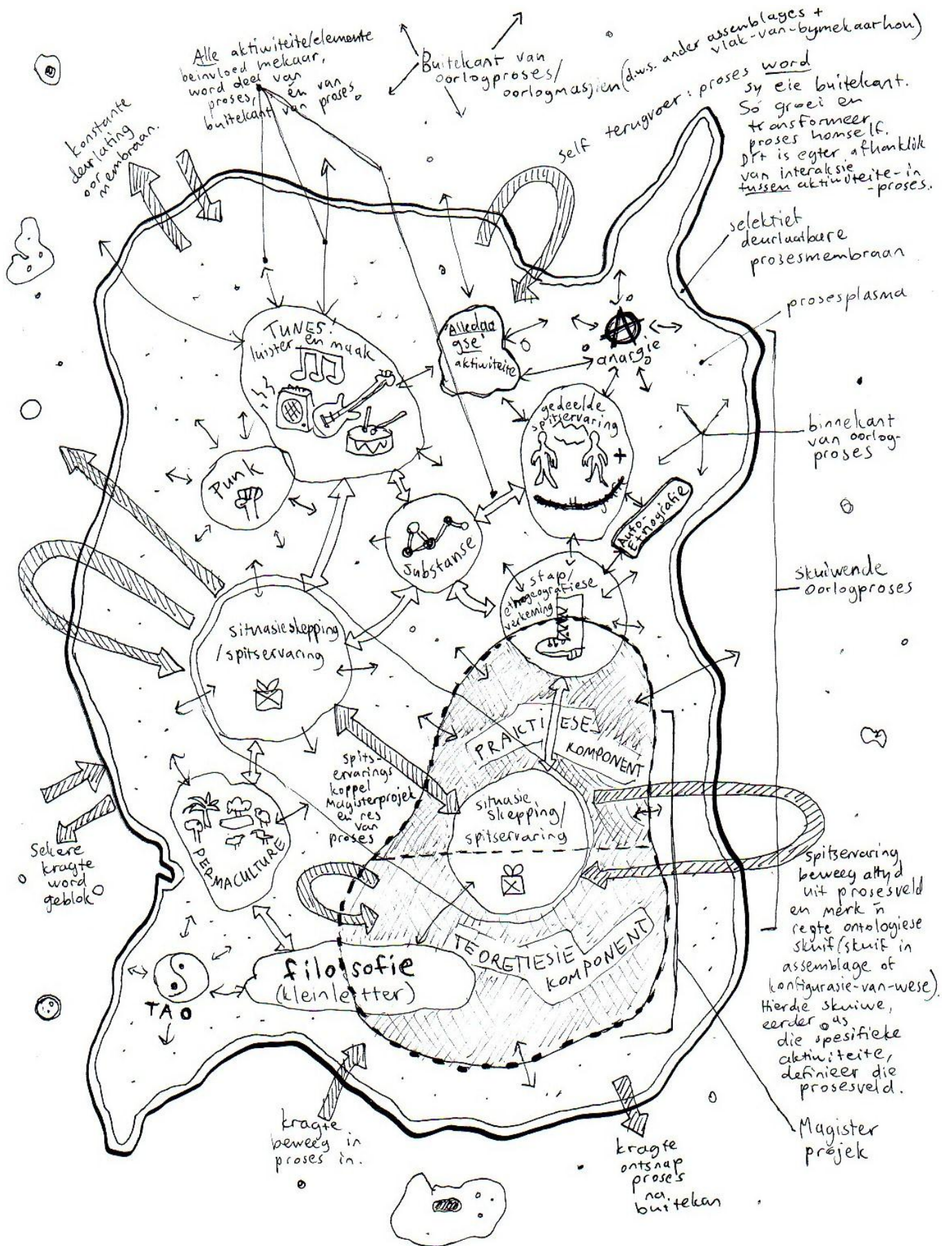
Figuur 14.1. Kurt Schwitters, *Merzbild 10 A Konstruktion für elde Frauen* (1919) (self antikloksgewys geroteer). Collage/assemblage. Los Angeles County Museum of Art. (Dickerman & Witkovsky, 2005:107)

Figuur 14.2. Kurt Schwitters, *Merzbau: Stairway Entrance Side*. Assemblage/bricolage. Sprengel Museum, Hannover. (Dickerman & Witkovsky, 2005:112).

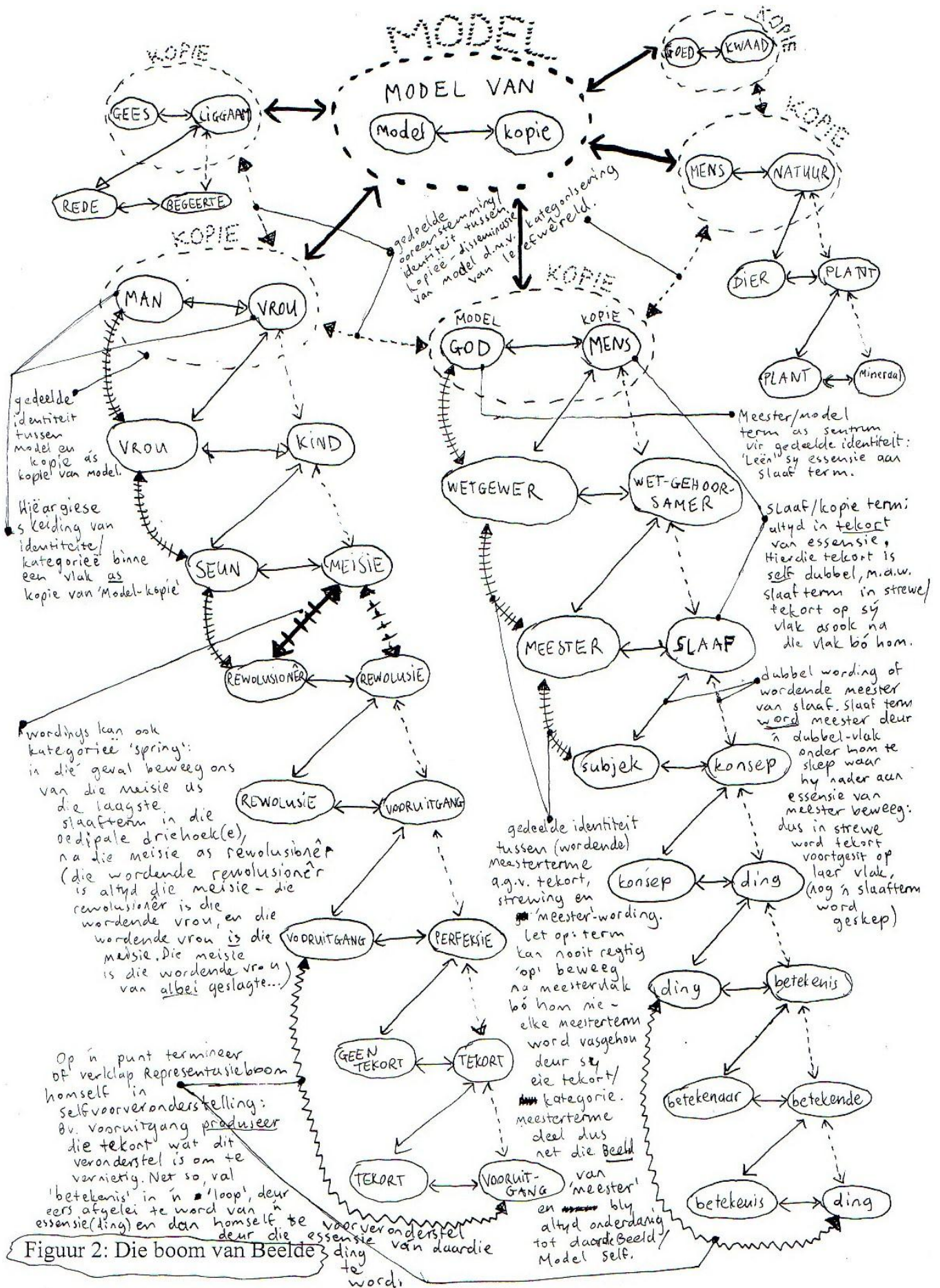
Figuur 14.3. Kurt Schwitters, *Merzbau: Blue Window*. Assemblage/bricolage. Sprengel Museum, Hannover. (Dickerman & Witkovsky, 2005:102).

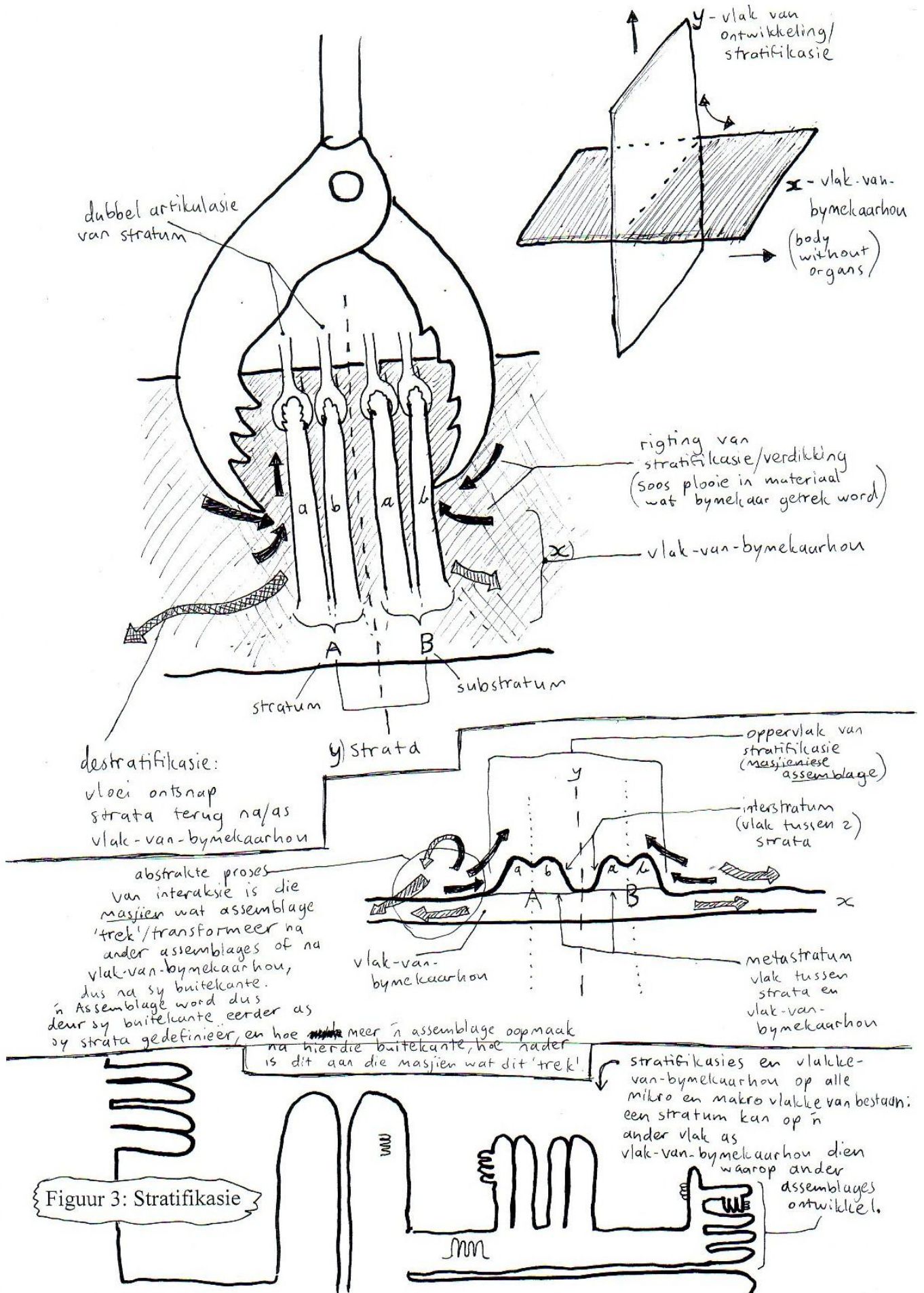
Figuur 15. Joe Foster, *Koffietafel-assemblage* (2011). Verskuiwende materie. Digitale foto (Joe Foster).

Figuur 16.1-16.3. Neil hulle, *Jamestownprojek* (2011). Digitale foto (Joe Foster).



Figuur 1: Aktiwiteitsveld/prosesveld (breë veld)







Figuur 4.1. Spiral Tribe, Rhyader rave



Figuur 4.2. Spiral Tribe, onbekende buitelug rave



Figuur 4.3. Spiral Tribe, Worthing rave
Torpedotown



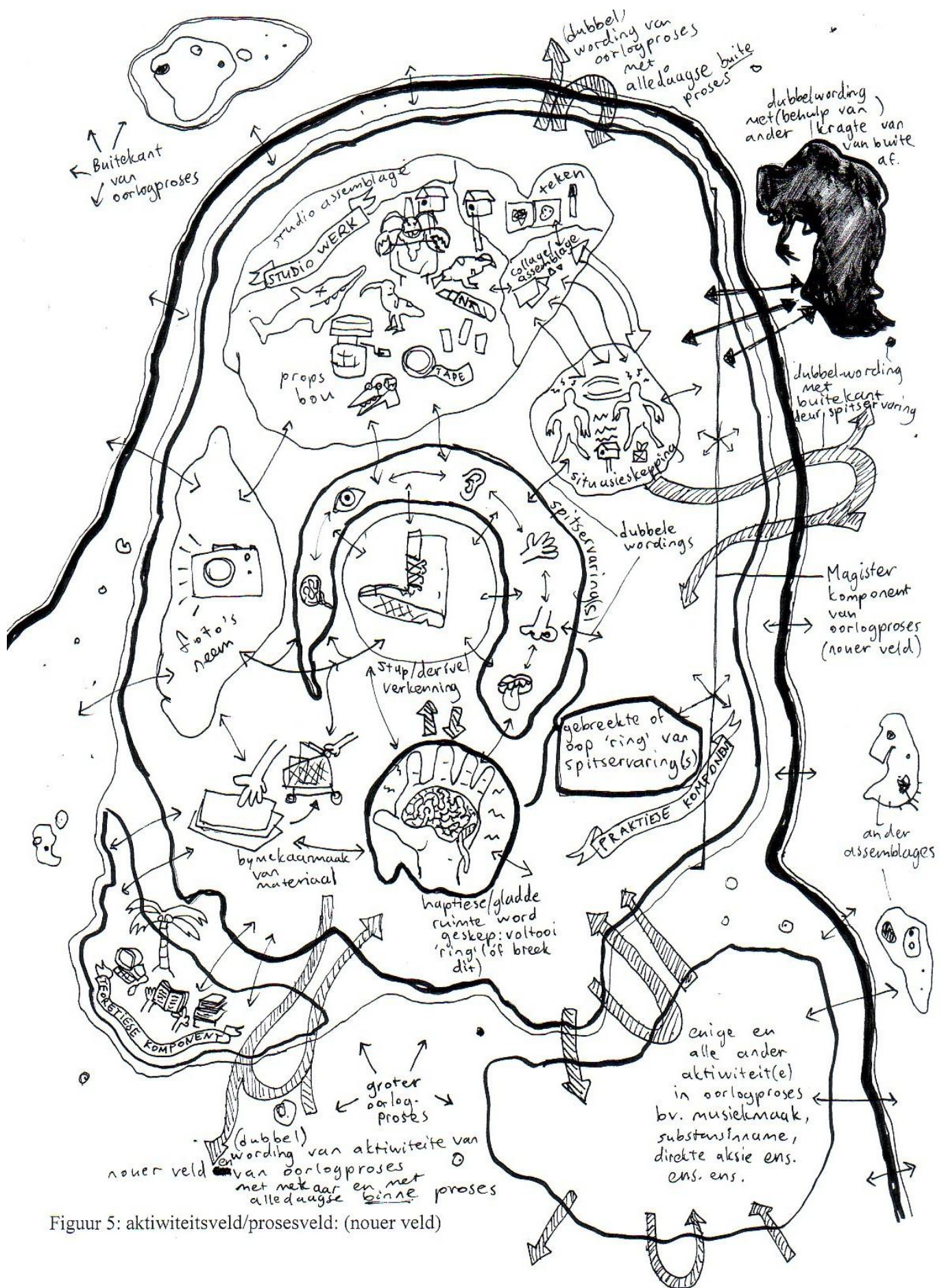
Figuur 4.4. Spiral Tribe,



Figuur 4.5. Spiral Tribe, Torpedotown



Figuur 4.6. Spiral Tribe, Castlemorton Free Festival



Figuur 5: aktiwiteitsveld/prosesveld: (nouer veld)



Figuur 6.1. Derivefoto's, uit saagmeule-ekspedisie



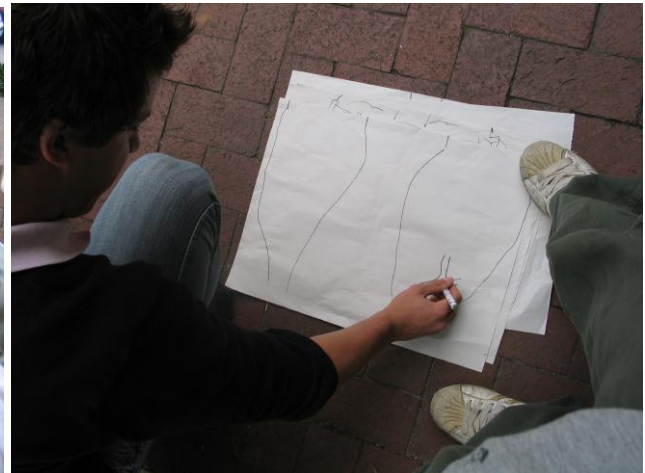
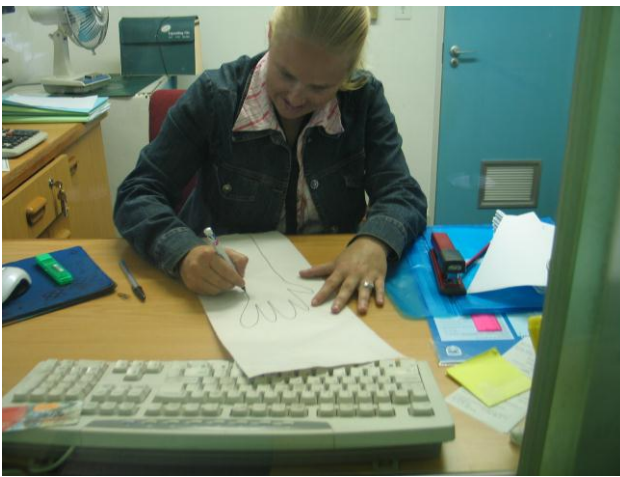
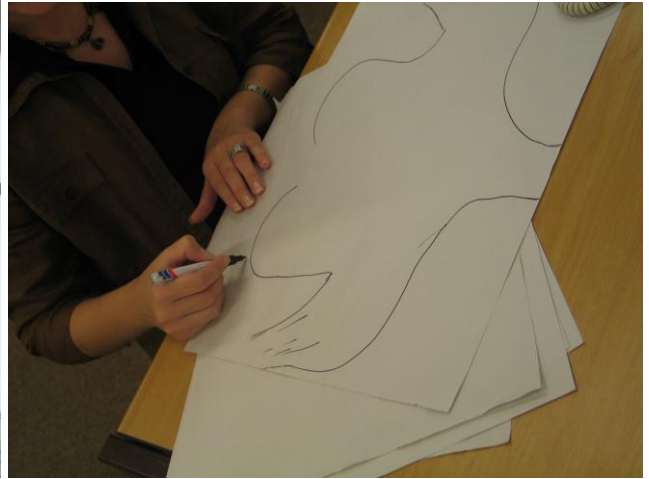
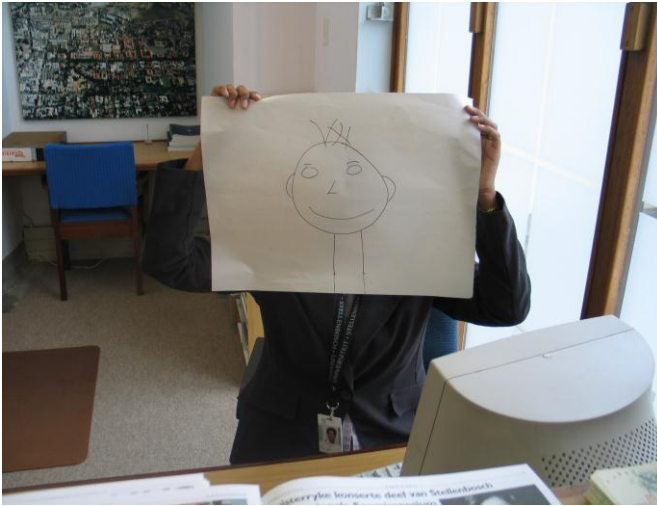
Figuur 6.2. Dérivefoto's, uit La Colline en Idasvallei staptog



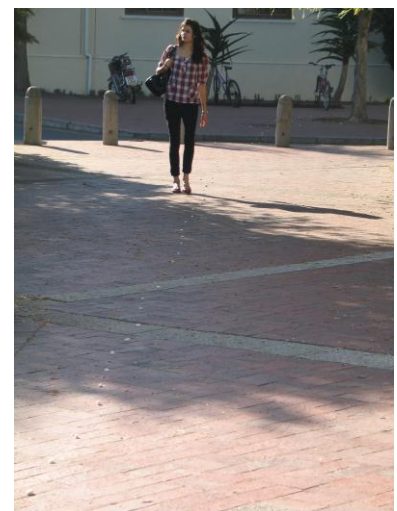
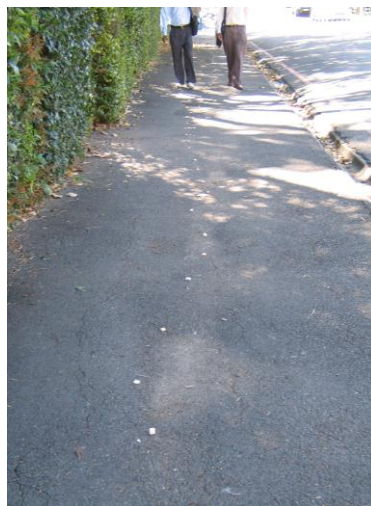
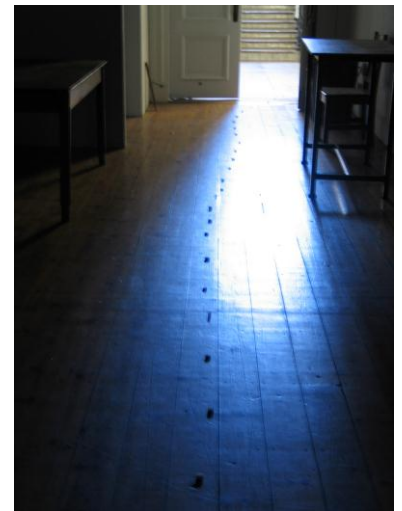
Figuur 7.1. Die navraag (2007)



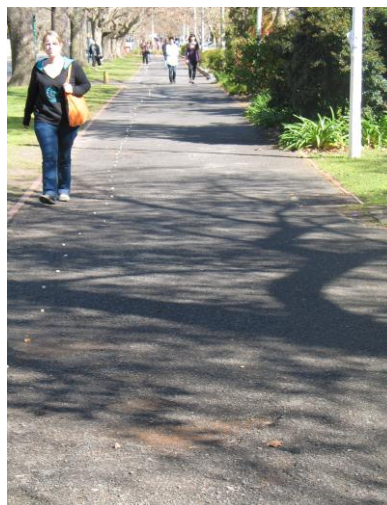
Figuur 7.2. Die navraag (2007)



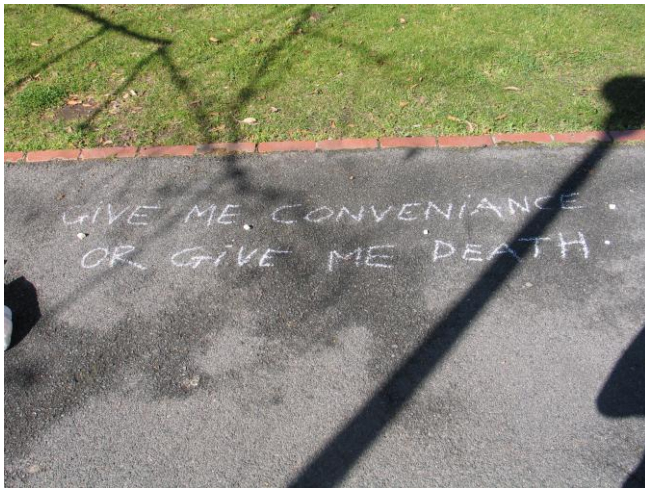
Figuur 8. Campus corpse



Figuur 9.1. Die broodlyn



Figuur 9.2. Die broodlyn



Figuur 9.3. Die broodlyn



Figuur 10.1. Die drawwers van Stellenbosch



figuur 10.2. Die drawwers van Stellenbosch



Figuur 10.3. Die drawwers van Stellenbosch



Figuur 10.4. Die drawwers van Stellenbosch



Figuur 11. Vier blaarmalligheid



Figuur 12.1. Thomas Hirschhorn. uit *Travaux abandonnés*



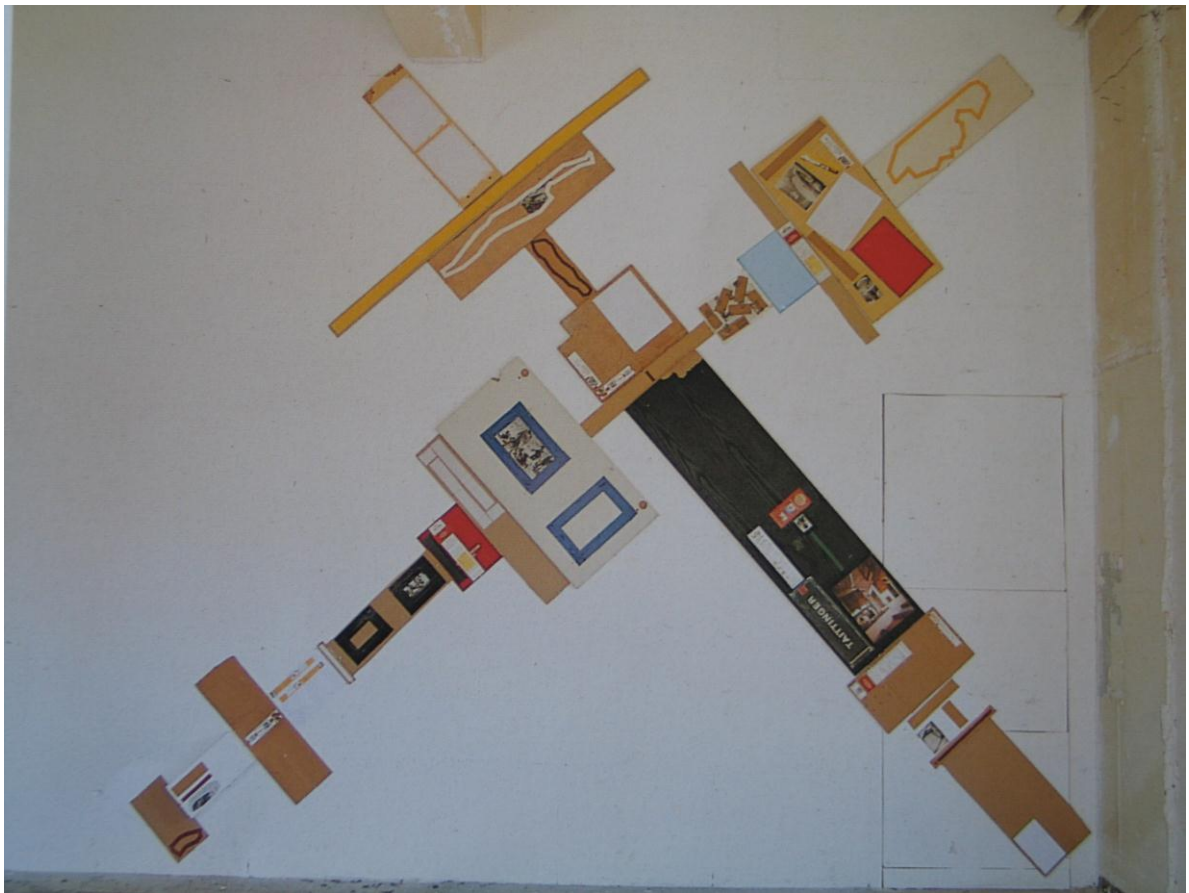
Figuur 12.2. Thomas Hirschhorn, uit *4 Terrains vagues*



Figuur 12.3. Thomas Hirschhorn, *Fifty-Fifty*



Figuur 12.4. Thomas Hirschhorn, *Pilatus Transformator*



Figuur 12.5. Thomas Hirschhorn, uit *Croix*



Figuur 12.6. Thomas Hirschhorn, *Deleuze Monument*



Figuur 12.7. Thomas Hirschhorn, *Kunsthalle Prekär*



Figuur 12.8. Thomas Hirschhorn, *Jemand kümmert sich um myne Arbeit*



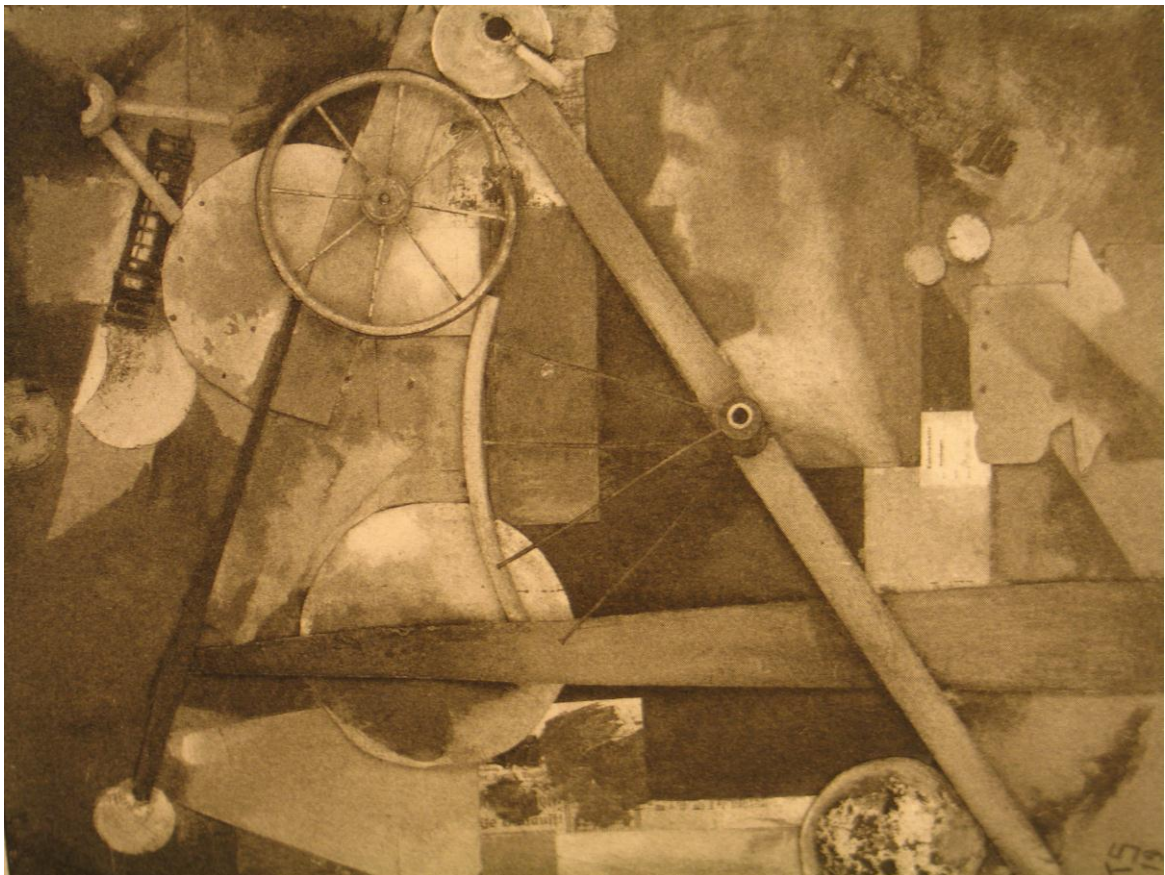
Figuur 13.1. Studio aksie



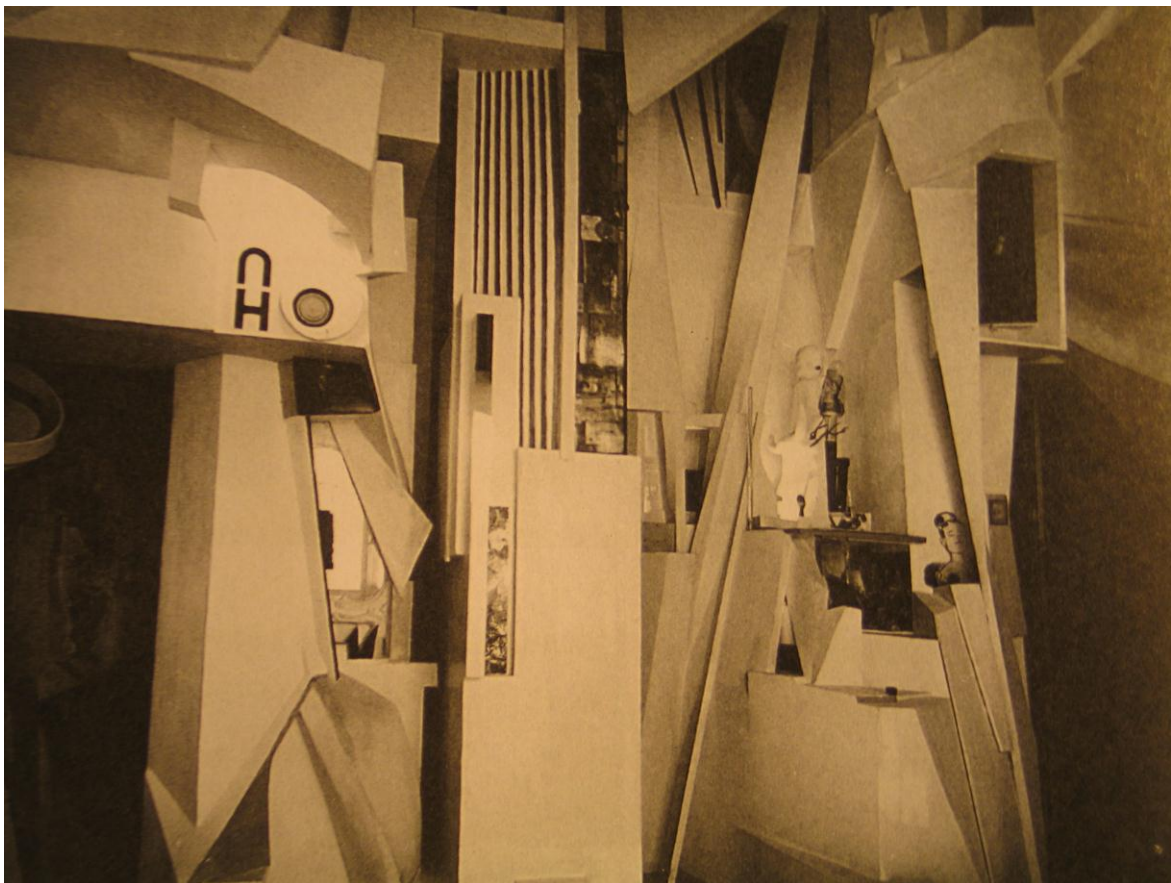
Figuur 13.2. Studio aksie



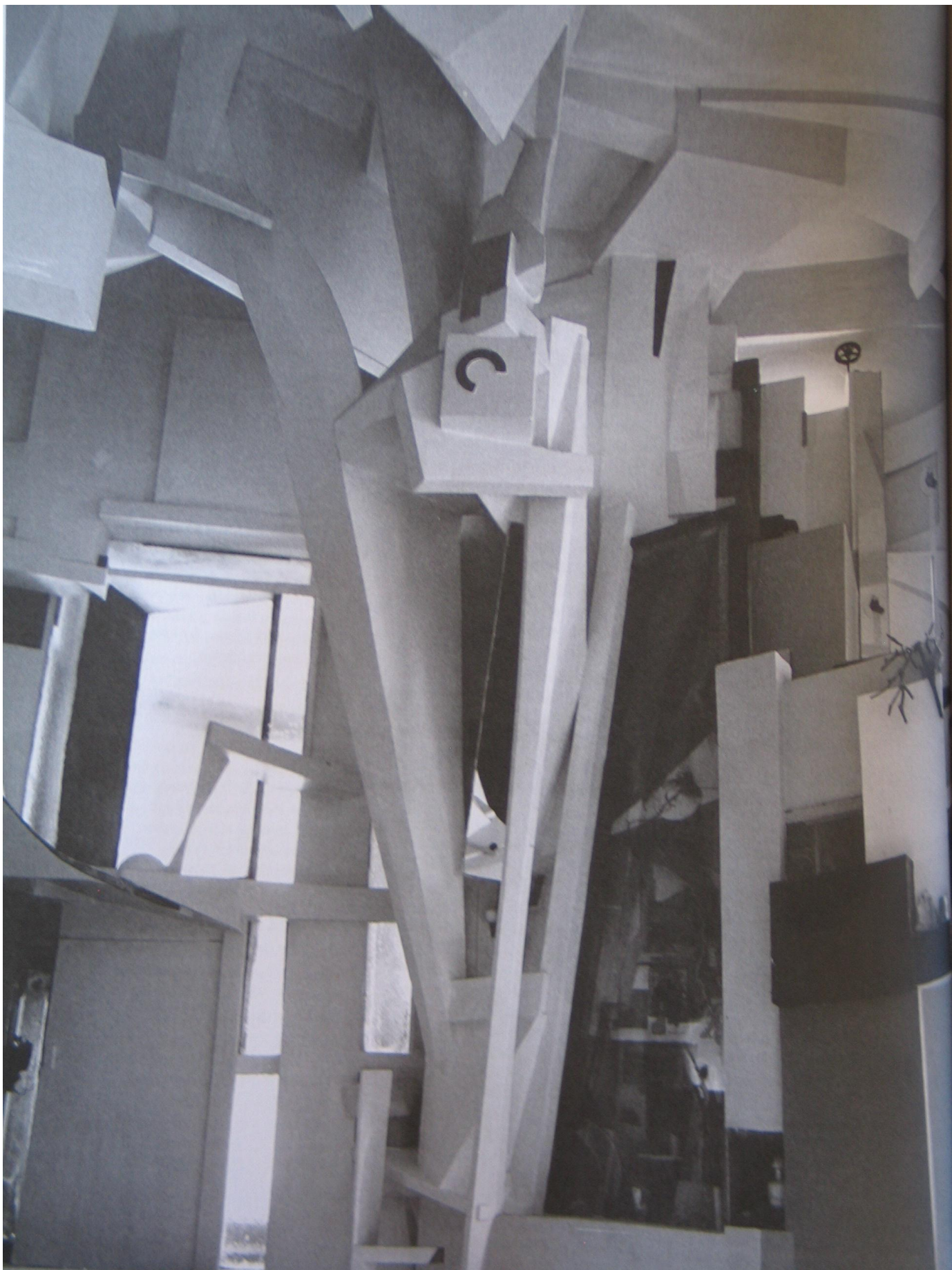
Figuur 13.3. Produskieassemblages op studio lessenaar en as gevolg van departementele skoonmaak



Figuur 14.1: Kurt Shcwitters, *Merzbild 10: A Konstruktion für elde Frauen*



Figuur 14.2. Kurt Schwitters, *Merzbau: Stairway Entrance Side*



Figuur 14.3. Kurt Schwitters, *Merzbau: Blue Window*



Figuur 15. Koffietafel assemblage



Figuur 16.1. Jamestown projek



Figuur 16.2. Jamestown projek



Figuur 16.3. Jamestown projek

Bronnelys

- Amster, R., DeLeon, A., Fernandez, L.A., Nocella, A.J. & Shannon, D. 2009. *Contemporary anarchist studies, an introductory anthology of anarchy in the academy*. London & New York: Routledge.
- Anker, W.P.P. 2007. Die nomadiese self: skisoanalitiese beskouinge oor karaktersubjektiviteit in die prosawerk van Alexander Strachan en Breyten Breytenbach. PhD-tesis. Stellenbosch: Universiteit Stellenbosch.
- Bachelard, G. 1994. *The poetics of space*. Boston: Beacon Press.
- Banksy. 2006. *Wall and piece*. London: Century (Random House).
- Baxandall, L. & Morawski, S. (reds.). 1977. *Marx/Engels on literature and art*. New York: International General.
- Biehl, J. & Locke, P. 2010. 'Deleuze and the anthropology of becoming'. *Current Anthropology*, 51(3), Junie:317–337.
- Biscombe, Hilton (samesteller). 2006. *In ons bloed*. Stellenbosch: Sun Press.
- Black Flag. 1984. *My war* (vinielplaat en kompakskyf). SST Recordings.
- Blackburn, S. 2005. *Oxford Dictionary of Philosophy*. S.v. "aesthetic", "aesthetics" en "libertarianism". Oxford & New York: Oxford University Press.
- Bonta, M. & Protevi, J. 2004. *Deleuze and geophilosophy, a guide and glossary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bey, H. s.a. *The Palimpsest* [Intyds].
Beskikbaar: <http://hermetic.com/bey/palimpsest.html>. [2010, 8 Julie].

- Bey, H. 1991. *T.A.Z.: the temporary autonomous zone, ontological anarchy, poetic terrorism* [Intyds].
Beskikbaar: http://hermetic.com/bey/taz_cont.html. [2010, 8 Julie].
- Bey, H. 1991a. Chaos: the broadsheets of ontological anarchism, in Bey, H. *T.A.Z.: the temporary autonomous zone, ontological anarchy, poetic terrorism* [Intyds].
Beskikbaar: http://hermetic.com/bey/taz_cont.html. [2010, 8 Julie].
- Bey, H. 1991b. Communiques of the association for ontological anarchy, in Bey, H. *T.A.Z.: the temporary autonomous zone, ontological anarchy, poetic terrorism* [Intyds].
Beskikbaar: <http://hermetic.com/bey/taz2a.html>. [2010, 8 Julie].
- Bey, H. 1991c. The temporary autonomous zone, in Bey, H. *T.A.Z.: the temporary autonomous zone, ontological anarchy, poetic terrorism* [Intyds].
Beskikbaar: <http://hermetic.com/bey/taz3.html>. [2010, 8 Julie].
- Bonta, M. & Protevi, J. 2004. *Deleuze and geophilosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Buchloh, B.H.D., Gingeras, A.M. & Basualdo, C. 2004. *Thomas Hirschhorn*. New York: Phaidon.
- Call, L. 2002. *Postmodern anarchism*. Lanham: Lexington Books.
- Carroll, L. 1968. *Alice deur die spieël*. Vertaal deur Brink, A.P. Kaapstad & Pretoria: Human & Rousseau.
- Chomsky, N. 1970. Notes on anarchism, in for reasons of state, in Guerin, D. *Anarchism, from theory to practice*. New York: Monthly Review Press: 5-13.
- Cilliers, P. (s.a.). *Difference, identity and complexity, a philosophical analysis*. Stellenbosch: Departement Filosofie, Universiteit Stellenbosch.
- Cilliers, P. 1998. *Complexity and postmodernism, understanding complex systems*. Londen: Routledge.

- Cilliers, P. & Preiser, R. (reds.). 2010. *Complexity, difference and identity*. Dordrecht, Heidelberg, Londen, New York: Springer.
- Clastres, P. 1987. *Society against the state, essays in political anthropology*. New York: Zone Books.
- Coverley, M. 2006. *Psychogeography*. Herts: Pocket Essentials.
- Crimethinc.. 2003. Crimethinc. recipe series #1: affinity groups. *Maximum Rock 'n Roll* 240, May:s.p.
- Deathwish*, 1974. Film. Regie deur Michael Winner. USA: Paramount/Columbia.
- Deathwish II*, 1982. Film. Regie deur Michael Winner. USA: Filmway/Columbia.
- Deathwish III*, 1985. Film. Regie deur Michael Winner. USA: Cannon Films.
- Deathwish IV*, 1987. Film. Regie deur J. Lee Thompson. USA: Cannon Films.
- Deathwish V*, 1994. Film. Regie deur Allan A. Goldstein. USA: 21st Century Film Corporation/Trimark/Lionsgate Pictures.
- Debord, G. 1955. *Introduction to a critique of urban geography* [Intyds].
Beskikbaar: <http://library.nothingness.org/articles/SI/en/display/2>. [2010, 6 Julie].
- Debord, G. 1958. *Theory of the dérive* [Intyds].
Beskikbaar: <http://library.nothingness.org/articles/all/en/display/314>. [2010, 6 Julie].
- Debord, G. 1961. *Perspectives for conscious alterations in everyday life* [Intyds].
Beskikbaar: <http://library.nothingness.org/articles/all/en/display/89>. [2010, 6 Julie].
- Debord, G. 2004. *Society of the spectacle*. London: Rebel Press.
- De Certeau, M. 1993. Walking in the city, in During, S. (red.). *The cultural studies reader*. Londen & New York: Routledge: 151–160.

- De Cleyre, V. 1980. *The first Mayday, the Haymarket speeches 1895-1910*. Cienfuegos Press/The Libertarian Book Club/Soil of Liberty.
- Deleuze, G. 1977. I have nothing to admit. *Semiotext(e)* 2(3) (The anti-Oedipus issue):111-116.
- Deleuze, G. 1986. *Foucault*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. 1990. *The logic of sense*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. 2004a. *Desert islands and other texts 1953–1974*. Los Angeles & New York: Semiotext(e).
- Deleuze, G. 2004b. *Difference and repetition*. London & New York: Continuum.
- Deleuze, G. & Guattari, F. 1984. *Anti-Oedipus, capitalism and schizophrenia*. London: The Athlone Press.
- Deleuze, G. & Guattari, F. 1986. *Kafka, towards a minor literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G & Guattari, F. 1994. *What is philosophy?* London & New York: Verso.
- Deleuze, G. & Guattari, F. 2003. *A thousand plateaus, capitalism and schizophrenia*. London: The Athlone Press.
- Derrida, J. 1973. *Speech and phenomena, and other essays on Husserl's theory of signs*. Evanston: Northwestern University Press.
- Derrida, J. 1976. *Of grammatology*. Baltimore & London: The John Hopkins University Press.
- Derrida, J. 1978. *Writing and difference*. London & Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Derrida, J. 1981. *Dissemination*. Chicago: University of Chicago Press/London: The Athlone Press.

- Dickerman, L. 2005. "Merz and memory: on Kurt Schwitters", in L. Dickerman & M.S. Witkovsky (reds.). *The Dada Seminars*. Washington: Nasionale Kunsgalery. 103–125.
- Dickerman, L. & Witkovsky, M.S. (reds.). 2005. *The Dada Seminars*. Washington: Nasionale Kunsgalery.
- Dolgoplova, Z. (red.). 1982. *Russia dies laughing, jokes from Soviet Russia*. Londen: Unwin.
- During, S. (red.). 1993. *The Cultural studies reader*. Londen & New York: Routledge.
- Foucault, M. 1988. *Politics, philosophy, culture: interviews and other writings 1977–1984*. New York & Londen: Routledge.
- Foucault, M. 1991. *Discipline and punish, the birth of the prison*. London: Penguin.
- Foucault, M. 1993. Space, power and knowledge, in During, S. (red.). *The cultural studies reader*. Londen & New York: Routledge. 161–169.
- Foucault, M. & Blanchot, M. 1990. *Foucault/Blanchot: Maurice Blanchot, the thought from outside; Michel Foucault as I imagine him*. New York: Zone Books.
- Gaader, J. 1996. *Sophie's world, a novel about the history of philosophy*. New York: Berkeley Books.
- Giancoli, D. 1998. *Physics, principles with applications*. New Jersey: Prentice Hall.
- Gilbert, G. 1995. *Nuremberg diary*. New York: Da Capo Press.
- Gillomee, H. 2007. *Nog altyd hier gewees, die storie van die Stellenbosse gemeenskap*. Kaapstad: Tafelberg Uitgewers.
- Goldman, E. 1910. *Anarchism and other essays*. New York: Mother Earth Publishing Assosiation.

- Graeber, D. S.a.(a). On the phenomenology of giant puppets: broken windows, imaginary jars of urine, and the cosmological role of the police in American culture [Intyds].
Beskikbaar: <http://rnc08report.org/engine/uploads/1/imaginary-urin.pdf/>. [2010, 6 Julie].
- Graeber, D. S.a.(b). Give it away, David Graeber on Mauss [Intyds].
Beskikbaar: <http://www.freewords.org/graeber.html>. [2010, 6 Julie].
- Graeber, D. 2002. The new anarchists. *New Left Review*, 15(Jan/Feb): 61–73.
- Graeber, D. 2004a. *Fragments of an anarchist anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Graeber, D. 2004b. Anarchism, or the revolutionary movement of the twenty first century [Intyds].
Beskikbaar: <http://www.zcommunications.org/anarchism-or-the-revolutionary-movement-of-the-twenty-first-century-by-david-graeber/>?. [2010, 6 Julie].
- Graeber, D. 2006. Beyond power/knowledge, an exploration of the relation of power, ignorance and stupidity [Intyds]. Beskikbaar: [http://www2.lse.ac.uk/Public Events/pdf/20060525-Graeber.pdf](http://www2.lse.ac.uk/Public%20Events/pdf/20060525-Graeber.pdf). [2010, 6 Julie].
- Graeber, D. 2007. Revolution in reverse [Intyds].
Beskikbaar: <http://news.infoshop.org/article.php?story=2007graeber-revolution-reverse/>. [2010, 6 Julie].
- Grubacic, A. 2008. Towards another anarchism [Intyds].
Beskikbaar: <http://www.zcommunications.org/towards-another-anarchism-by-andrej-grubacic/>. [2010, 6 Julie].
- Guerin, D. 1970. *Anarchism, from theory to practice*. New York: Monthly Review Press.
- Harland, R. 1987. *Superstructuralism, the philosophy of structuralism and post-structuralism*. Londen & New York: Menthuen.
- Hoff, B. 2002. *The Tao of Pooh and the Te of Piglet*. London: Egmont.

- Hoskyn, M. 1979. *Stellenbosch village, 1920–1950*. Kaapstad: Tafelberg Uitgewers.
- Huelsenbeck, R. 1920. En avant Dada, a history of Dadaism, in Motherwell, R. (red.). 1981. *The painters and poets of Dada, an anthology*. Harvard: Harvard University Press: 23-47
- Janz, B. S.a. *Imagining and imaging place: exhaustion and creation at the edges of place* [Intyds].
Beskikbaar: http://institute_emerson.edu/vma/faculty/john_craig_freeman/imaging_place/about/research_emsembles/janz/janz. [2008, 19 Julie].
- Kafka, F. 1930. *The castle*. Londen: Secker & Warburg.
- Kafka, F. 1973. *Metamorphosis and other stories*. Engeland en Australië: Penguin.
- Koch, A.M. 1993. Poststructuralism and the epistemological basis of anarchism. *Philosophy of the Social Sciences* 23(3): 327-351.
- Krauss, R. 1979. Sculpture in the expanded field. *October* 8, Spring: 30-44.
- Kuhn, G. 2009. Anarchism, postmodernity and poststructuralism, in Amster, R et al. (reds.).
Contemporary anarchist studies, an introductory anthology of anarchy in the academy. London & New York: Routledge: 18-25.
- Lefebvre, H. 1991. *Critique of everyday life, volume I, introduction*. Londen & New York: Verso.
- Lefebvre, H. 2002. *Critique of everyday life, volume II, foundations for a sociology of the everyday*. Londen & New York: Verso.
- Lefebvre, H. 2005. *Critique of everyday life, volume III, from modernity to Modernism (towards a metaphilosophy of daily life)*. Londen & New York: Verso.
- Levinas, E. 1993. *Outside the subject*. Londen: The Athlone Press.
- Lingis, A. 1988. Deleuze on a deserted island, in H.J. Silverman (red.). *Philosophy and non-philosophy since Merleau-Ponty*. New York, Londen: Routledge. 152–173.

- Lovecraft, H.P. 1970. *The dream-quest of unknown kadath*. New York: Balantine Books.
- Lyotard, JF. 1984. *Driftworks*. New York: Semiotext(e)/Foreign Agents.
- Lyotard, JF. 1991. *The Inhuman, reflections on time*. Stanford, Kalifornië: Stanford University Press.
- Lyotard, JF. 1993. Defining the postmodern, in S. During (red.). *The cultural studies reader*. Londen & New York: Routledge. 170–173.
- Machiavelli. 1997. *The prince*. Hertfordshire: Wordsworth Classics.
- Marti, U. 1988. *Michel Foucault*. München: Beck.
- Mauss, M. 2002. *The gift*. London: Routledge Classics.
- May, T. 1989. Is post structuralist political theory anarchist? *Philosophy and social criticism* 15(2): 167-182.
- May, T. 1994. *The political philosophy of poststructuralist anarchism*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Merleau-Ponty, M. 1988. Philosophy and non-philosophy since Hegel, in H.J. Silverman (red.). *Philosophy and non-philosophy since Merleau-Ponty*. New York, Londen: Routledge. 9–83.
- McGinn, C. 2004. *Mindsight: image, dream, meaning*. Cambridge, MA & Londen: Harvard University Press.
- Meiring, H. & Van Huyssteen, T. 1993. *Footloose in Stellenbosch, a visitors guide*. Kaapstad: Tafelberg Uitgewers.
- Milne A.A. 2004. *Winne the Pooh*. London: Egmont.
- Motherwell, R. (red.). 1981. *The painters and poets of Dada, an anthology*. Cambridge: Harvard University Press.

- Newman, S. 2001. *From Bakunin to Lacan, anti-authoritarianism and the dislocation of power*. Oxford: Lexington Books.
- Newman, S. S.a. *War on the state: Stirner and Deleuze's anarchism* [Intyds].
Beskikbaar: http://www.infoshop.org/library/Newman:_War_on_the_State:_Striner_and_Deleuze's_Anarchism. [2010, 10 Julie].
- Nietzsche, F.W. 1974. *The gay science, with a prelude in rhymes and an appendix of songs*. New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F.W. 1998. *Twilight of the idols, or how to philosophize with a hammer*. Oxford & New York: Oxford World's Classics.
- Opperman, D.J. 1974. *Groot verseboek*. Kaapstad en Johannesburg: Tafelberg Uitgewers.
- Plato (vertaal deur Jowett, B). 1944. *The Republic*. New York: The Heritage Press.
- Poison Idea. 1984. *Record collectors are pretentious assholes LP* (vinielplaat en kompakskyf). Fatal Erection Records.
- Pratchett, P., Stewart, I. & Cohen, J. 2002. *The science of Discworld*. Londen: Ebury Press.
- Ross, Kristin. 1983. *Henri Lefebvre on the Situationist International*. Onderhoud gevoer en vertaal deur Kirsten Ross [Intyds]. Beskikbaar: www.notbored.org/lefebvre-interview.html. [2007, 22 Februarie].
- Sartre, J.P. 2009. *Being and nothingness, an essay on phenomenological ontology*. London & New York: Routledge Classics.
- Schrift, A.D. 2000. Spinoza, Nietzsche, Deleuze, an other discourse of desire, in Silverman, H.J. (red.). *Philosophy and desire*. New York, Londen: Routledge. 173–185.
- Shukaitis, S. & Graeber, D. 2007. *Constituent imagination, militant investigations//collective theorizing*. Oakland, Edinburgh, Wes-Virginië: AK Press.

- Silverman, H.J. (red.). 1988. *Philosophy and non-philosophy since Merleau-Ponty*. New York, Londen: Routledge.
- Silverman, H.J. (red.). 2000. *Philosophy and desire*. New York, Londen: Routledge.
- Smuts, F (red.). 1979. *Stellenbosch drie eeue*. Stellenbosch: Die Stadsraad van Stellenbosch.
- Smuts, T. 1995. Theory of the visual arts: from scientific analysis to artistic participation. DPhil-tesis. Stellenbosch: Universiteit Stellenbosh.
- Soja, E. 1993. History: geography: modernity, in During S.(red.). *The cultural studies reader*. Londen & New York: Routledge. 135–150.
- Space Hijackers. S.a. Anarchist vs. capitalist midnight cricket cup. [Intyds].
Beskikbaar: <http://www.spacehijackers.org/html/projects/midnight6thtest/index.html>.
[2011, 17 September].
- Spinoza, B. 1948. *Ethics*. London: J.M. Dent & Sons Ltd.; New York: E.P. Dutton & Co. Inc.
- Spiral Tribe. S.a. Brief History of UK Rave Traveller Scene from a spiral perspective [Intyds].
Beskikbaar: <http://www.spiral-tribe.org/>. [2008, 30 September].
- Spivak, G & Ryan, M. 1978. Anarchism revisited, a new philosophy. *Diacritis* June: 66-79.
- Stirner, M. 1993. *The ego and its own*. Londen: Rebel Press.
- Thomas, N.J. 1999. Are theories of the imaginary theories om the imagination? An active perception approach to conscious mental content. *Cognitive Science*, 23(2):207–245.
- Tisdall, C. 1979. *Joseph Beuys*. Groot-Brittanje: Thames & Hudson.
- Tolkien, J.R.R. 1973. On fairy-stories, in Tolkien J.R.R.. *Tree and leaf*. Londen: Unwinn Books: 11–70.

Tolkien, J.R.R. 1964. *Tree and Leaf*. Londen: Unwinn Books.

Vaneigem, R. 1994. *The revolution of everyday life*. London: Left Bank Books/Rebel Press.

Verklarende Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal. 1994. S.v. “verbeel”, “verbeeld”, “verbeelderig”, “verbeelding” en “verbeeldingskrag”. Midrand: Perskor.

The Wailers. 1973. “Small Axe”, vanaf die album *Burnin’* (vinielplaat en kompakskyf). Kingston, Jamaica: Tuff Gong/Island.

Ward, C. 2001. *Anarchy in action*. London: Freedom Press.

Ward, C. 2004. *Anarchism, a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Watts, A. 1984. *Tao, the watercourse way*. Middlesex: Pelican/Penguin.

Warburton, N. 2003. *The art question*. Londen & New York: Routledge.

Weber, M. 1947. *Theory of social and economic organisation*. New York: Free Press.

Woodcock, G. (red.). 1977. *The anarchist reader*. Hassocks: Harvester Press/Atlantic Highlands: Humanities Press.

Wolfe, R.P. 1998. *In defense of anarchism*. Berkeley, Los Angeles, Londen: University of California Press.

Bylae A: Die Brezhnev-grappie

The great victory for Soviet diplomacy at the Helsinki conference

President Ford, Giscard d'Estaing, Harold Wilson and Brezhnev assembled for a conference. After days of conferring they decided to take a break – they would go to India to hunt elephants. Well, they did, and the very first day, towards nightfall, they caught an elephant. Now, what were they to do with it? They decided to tie it to a tree and agreed to take turns in guarding it. The first to guard was President Ford. He stood guard for two hours, woke Giscard, then went to sleep. Giscard stood guard for two hours, woke Wilson, then went to sleep. Wilson stood guard for two hours, woke Brezhnev, then went to sleep. Brezhnev went to sleep too.

In the morning they woke up and there was no elephant.

“Where’s the elephant?” they asked Brezhnev.

“What elephant?”

“What do you mean ‘What elephant?’” The others are indignant. “Did we come to India to hunt elephants?”

“We did.”

“Did we catch an elephant?”

“We did.”

“Did we tie it to a tree?”

“We did.”

“Did we agree to take turns guarding it?”

“We did.”

“Did Ford stand guard?”

“He did.”

“Did he hand the elephant over to Giscard?”

“He did.”

“Did Giscard stand guard?”

“He did.”

“Did he hand the elephant over to Wilson?”

“He did.”

“Did Wilson stand guard?”

“He did.”

“Did he hand the elephant over to you?”

“He did.”

“Then, where is the elephant?”

“What elephant?”

(Dolgopolova, 1982:39–41)

Bylae B: 'n Tipiese gesprek

Skeptic: Well, I might take this whole anarchism idea more seriously if you could give me some reason to think it would work. Can you name me a single viable example of a society which has existed without government?

Anarchist: Sure. There have been thousands. I could name a dozen just off the top of my head: the Bororo, the Baining, the Onondaga, the Wintu, the Ema, the Tallensi, the Vezo ...

Skeptic: But those are all a bunch of primitives! I'm talking about anarchism in a modern, technological society.

Anarchist: Okay, then. There have been all sorts of successful experiments with worker's self-management, like Mondragon; economic projects based on the idea of gift economy, like Linux; all sorts of political organizations based on consensus and direct democracy ...

Skeptic: Sure, sure, but these are small, isolated examples. I'm talking about whole societies.

Anarchist: Well, it's not like people haven't tried. Look at the Paris Commune, the revolution in Republican Spain ...

Skeptic: Yeah, and look what happened to those guys! They all got killed!

(Graeber, 2004a:38–39)

Bylae C: Die Huislied

D G D C G
Viiiir Vader en Huis sal ons alles vergee

C G D G
Skud jou spriete,* wys jou vuus!*

G D C G
Hier sal ons bly – van jonk tot grys

C G D G
Alles vir jou, huis Parradys!

G D
Huis Paaaaaaradys! Huis Paaaaaaradys!

C G D G
Glo-rie-en-Faam van hier tot die maan!

G D C G
Dis tyd vir 'n fluit* en ons kannie nou gaan skate²⁴⁷

C G D D G
Alles vir jou Huis Parrrraaaadyyyyyys!

D G D C G
Fooor Father and House do we everything forgive

C G D G
Shake your fists,* show your spouse!*

G D C G
Here shall we stay – from young 'till grey

C G D G
Everything for you, House Parradouse!

G D
House Paaaarradouse! House Paaaaaaarradouse!

C G D G
Glow-Rain-Fame from here to the Main!

G D C G
It's time for a mime and we cannot now go skyme²⁴⁸

C G D D G
Everything for you House Paarrrraaaadooouse!

²⁴⁶ Die regte woorde is plek-plek verander vir politieke korrektheid – aangedui met 'n asterisk.

²⁴⁷ Met ander woorde “skateboard”.

²⁴⁸ Niemand weet wat “skyme” is nie.